

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०१४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

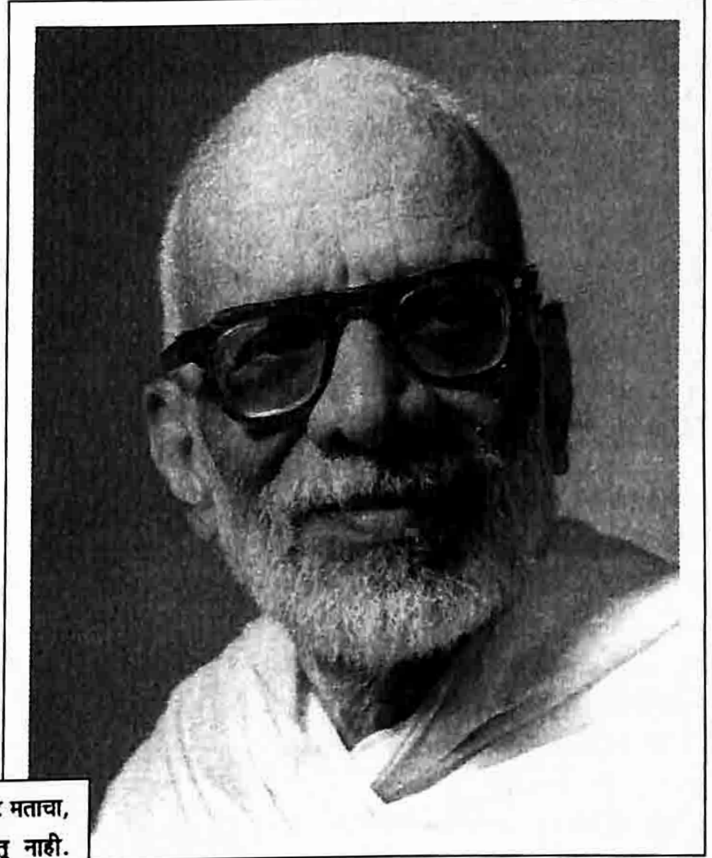
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत





आचार्य भागवत जन्मशताब्दी विशेषांक व 'नवभारत' विचारधारा

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतु नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

अतिथी संपादक
देवदत्त दाभोलकर

एप्रिल - मे - जून - जुलै २००३





अनुक्रमणिका



आचार्यांची विविध रूपे

आचार्यांच्या तथाकथित उग्र रूपाचा अनुभव मला कधी आला नाही. कदाचित केव्हा कधी ओझरता आलाही असावा. कारण काही दिवसापूर्वी निमा (निर्मला जोशी-पाटकर) मला म्हणाली, 'मला लहानपणची एक घटना अजून आठवते. कशावरून तरी तुमचे आणि आजोबांचे संभाषण तापले होते. निघताना तुम्ही म्हणालात, 'बघ, तुझ्या आजोबांना मी रागावू शकतो की नाही.'

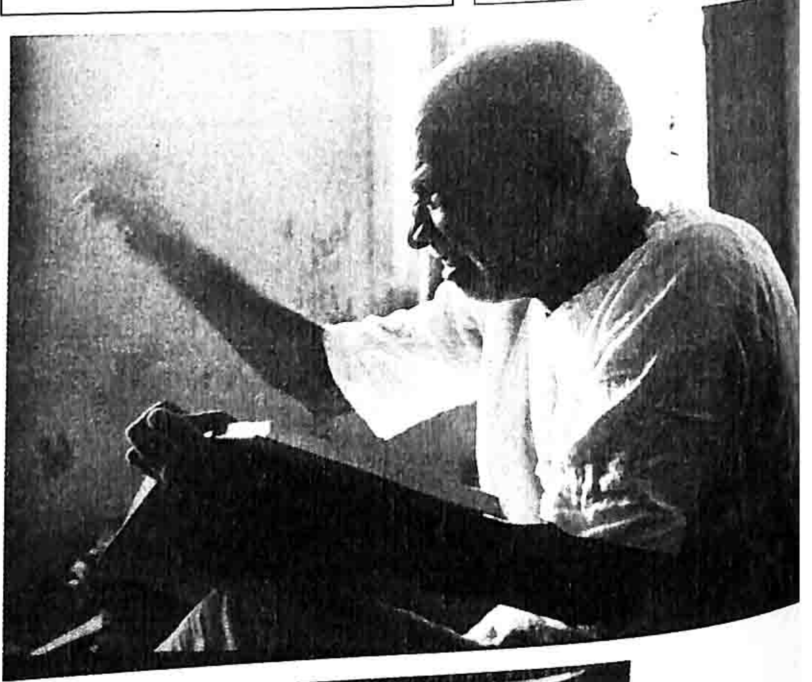
मला तर ही घटना पुसटशी देखील आठवत नाही. माझे स्मरण अखंड स्नेहधारेचे आहे.



यशोदा भागवत यांच्या 'बोलका कॅमेरा' ग्रंथातून ांच्या सौजन्याने उपलब्ध झालेल्या फोटोशेजारी त्यांची पणी अशी आहे.

"श्री. पु. भागवत यांच्या सांगण्यावरून, १९६९-७० । सुमारास केलेलं, व्यक्तिचित्रणामधलं माझं हे पहिलं काम. टो पाहताना मनात येतं, की फोटोग्राफीचं तंत्रशुद्ध शिक्षण मी लं होतं खरं, पण केवळ त्या आधारे एवढे 'बोलके' फोटो । येतात का?... उत्तर येतं, 'नाही, कधीच नाही.'

खरं तर, फोटो पाहून माझं मलाच नवल वाटत होतं. मधले बाराच्या बाराही फोटो उत्तम आले होते. (त्या वेळी 'याशिका मॅट' वापरत होते.) आचार्य भागवतांचं नशील, परिपक्व नि संपन्न व्यक्तिमत्त्व त्या प्रत्येक मध्ये स्पष्ट उमटलं होतं."



विनोबाजींच्या बाबत वर्ध्याचे प्रा. दे. ज. हातेकर एकदा सांगत होते, 'एके दिवशी पहाटे फिरत फिरत विनोबा । घरी आले. त्यांना प्रत्यक्ष माझ्या दारात उभे पाहून मी र्यचकित झालो. विनोबा म्हणाले, 'अरे, पूर्वीचा विनोबा आता विनोबाचा प्रेमयोग सुरू झाला आहे.'

आचार्यांनाही मी त्यांच्या प्रेमयोगाच्या कालखंडात ... तील तीन फोटोही निमाने मला नुकतेच दिले. ... होती हेही मला







प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५७ । अंक ७-८-९-१० । एप्रिल-मे-जून-जुलै २००३
चैत्र-वैशाख-ज्येष्ठ-आषाढ, शके १९२५
वार्षिक वर्गणी २०० रुपये.
या अंकाची विशेष किंमत रु. ८०/-

या अंकातील लेखांत व्यक्त झालेल्या मतांशी संपादक सहमत असतीलच, असे नाही.

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल असा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोनानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै० शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
कार्यकारी संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकाचा मंडळाच्या "नियतकालिकांचा स्थायी निधी" योजनेत समावेश केला असला तरी या नियतकालिकातील लेखकांच्या विचारांशी मंडळ व राज्य शासन सहमत असेलच, असे नाही.

अनुक्रमणिका

लेखक परिचय

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	:	अध्यक्ष, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई.
अ० के० भागवत	:	संपादक, आचार्य भागवत संकलित वाङ्मय.
माधवराव बागल	:	कोल्हापूर संस्थान प्रजा परिषदेचे प्रमुख नेते.
वि० म० बेडेकर	:	पहिले कार्यकारी संपादक, नवभारत.
मे० पु० रेगे	:	माजी संपादक, नवभारत.
देवदत्त दाभोलकर	:	'नवभारत'शी दीर्घकाल संबंधित. **पत्ता** : 'शान्तिनिकेतन' ४३, गुरुकृपा हौ. सो., शाहूनगर, गोडोली, सातारा - ४१५००१. दूरध्वनी (०२१६२) २२०३७८
निर्मला जोशी पाटकर	:	कर्मवीर हिरे महाविद्यालय, मौनी विद्यापीठ, गारगोटी जि. कोल्हापूर येथे मराठीच्या प्राध्यापक.
वि० रा० करंदीकर	:	रामकृष्ण-विवेकानंद, राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ आदि विषयांवर लेखन. **पत्ता** : मृगशीर्ष, क्षिप्रा सहनिवास, कर्वेनगर, पुणे - ४११०५२
वसंत पळशीकर	:	माजी संपादक, नवभारत. **पत्ता** : ३२२ व, मधली आळी, लौकिक सदन वाई, जि. सातारा - ४१२८०३
स० मा० गर्गे	:	समाजविज्ञान कोशाचे संपादक. **पत्ता** : १२०५/४, 'ज्ञानेश', शिवाजीनगर, पुणे - ४११००४.
विश्वास नाईकनवरे	:	रॉयवादी विचारसरणीतील प्रमुख. **पत्ता** : सकाळनगर, बाणेर रस्ता, औंध, पुणे - ४११००७
डॉ० शं० रा० तळघट्टी	:	प्राध्यापक, तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ

ऋणनिर्देश

१. या अंकातील बहुतेक लेख 'नवभारत'च्या पूर्वीच्या अंकांतून व आचार्य भागवत यांच्या 'जीवन-चिंतन' या ग्रंथातून घेतलेले आहेत.

२. श्री. माधवराव बागल यांचा लेख 'साधना' साप्ताहिकाच्या जानेवारी १९७३ च्या अंकातून घेतला आहे.

३. प्रा. देवदत्त दाभोलकर यांचा लेख समाजप्रबोधन पत्रिकेतून (फेब्रुवारी १९७३) घेतला आहे.

४. डॉ. वि. रा. करंदीकर यांचा लेख त्यांच्या 'वेध ऋणानुबंधाचा' या ग्रंथातून घेतला आहे.

५. प्रा. अ. के. भागवत यांचा लेख महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ प्रकाशित 'आचार्य भागवत संकलित वाङ्मय' (संपादक : प्रा. अ. के. भागवत) या ग्रंथातून घेतला आहे.

६. छायाचित्रे निर्मला जोशी-पाटकर यांच्या संग्रहातून व यशोदा भागवत (३, वेस्ट व्ह्यू, नप्पू रोड, दादर (पूर्व) मुंबई - ४०००१४) यांच्या 'बोलका कॅमेरा' या ग्रंथातून घेतली आहेत.

या सर्वांच्या सौजन्यासाठी त्यांचे आभार.

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका





अतिथी संपादक : हृद्गत

आचार्य सखाराम जगन्नाथ भागवत
यांचा जन्म : २६ एप्रिल १९०३
निधन : ८ जानेवारी १९७३

२६ एप्रिल २००३ हा त्यांचा जन्मशताब्दी दिन.

या संपादकीयाचाच एक भाग म्हणून मलपृष्ठावरील आवाहन पहावे.

'नवभारत' मासिकाच्या काही विलंबित अंकांचे अतिथी संपादक म्हणून संपादन करण्याची जवाबदारी मी स्वीकारली आहे. त्यानुसार हा आचार्य भागवत जन्मशताब्दी विशेषांक प्रथम प्रकाशित होत आहे. आचार्य भागवत यांचे भावनिक व वैचारिक ऋण मी मानतो. त्यामुळे हा विशेषांक सिध्द करण्यात मला असा सहभाग देता येत आहे याचे मला एक आगळेवेगळे समाधान आहे.

'नवभारत' मासिक सुरू झाल्यानंतर दोन-तीन वर्षांतच आचार्यांचा आणि माझा संबंध आला. वाचक म्हणून आणि नंतर लवकरच लेखक म्हणूनही. आचार्य भागवत यांचा आणि माझा प्रत्यक्ष परिचय त्याच संबंधात व त्याच सुमारास झाला. प्रा० वि० म० बेडेकर हे त्या काळात 'नवभारत'चे कार्यकारी संपादक होते. सौम्यशीतल व अत्यंत दक्ष. त्यांच्याकडे लेखन पाठवले आणि लागलीच त्यांचे उत्तर आले नाही असे कधी झाले नाही. १९४८ ते १९५३ मी पुण्यात फर्ग्युसन महाविद्यालयात होतो. प्रा० बेडेकर यांच्या घरी दर महिन्याला 'नवभारत'च्या पुण्यातील समविचारी लोकांची चहापानाची बैठक होत असे. तिला मी जात असे. गं० बा० सरदार, दि० के० बेडेकर, स० बा० कोगेकर, अ० रा० कामत, आदि त्या ठिकाणी नियमितपणे असत. पुण्यात असत त्यावेळी आचार्य भागवतही असत.

कोल्हापूरचा कोरगावकर ट्रस्ट त्याकाळी दरवर्षी दोन-तीन दिवसांचे एक वैचारिक संमेलन आयोजित करीत असे. तेथेही हा परिचय वाढत गेला. त्या संमेलनाला शंकरराव





देव, जे० पी० नाईक, चित्रा नाईक, माधवराव वागल, अ० भि० शहा, ग० प्र० प्रधान, वसंत नारगोळकर व कुसुम नारगोळकर, मे० पु० रेगे, भा० शं० भणगे, बाबा आमटे, साधना आमटे, अण्णासाहेब सहस्रबुद्धे, वसंत पळशीकर आदि मंडळी येत. तीन दिवस हा विचार-उत्सव असे. एवढ्या व अशाच मंडळींपुरता मर्यादित असा तो असे. प्रभाकरपंत कोरगावकर याचे आयोजन अगत्याने, सुजाण श्रोत्याची भूमिका घेऊन पार पाडीत असत. एकही मुद्दा त्यांच्या नजरेतून सुटत नसे परंतु ते कधीही आपले मौन सोडत नसत.

अशा पद्धतीने आचार्य भागवत आणि मी यांचा परिचय वाढत गेला व त्याला नंतर कौटुंबिक उत्कटतेचे रूप प्राप्त झाले. त्याचे काही प्रत्यक्ष अप्रत्यक्ष दर्शन या अंकात अनेक ठिकाणी आढळेल म्हणून त्याचा अधिक तपशील येथे देत नाही.

या विशेषांकाच्या रचनेविषयी विचार करताना असे वाटले की यात आचार्यांचे व त्यांच्याविषयी इतरांचे काही लेखन तर येईलच परंतु 'नवभारत'ची विचारधाराही सामान्यपणे या अंकात प्रतिबिंबित व्हावी. शंकरराव देव, आचार्य भागवत, शं० द० जावडेकर व ह० कृ० मोहनी हे तर 'नवभारत'चे संस्थापक सदस्य. त्यांच्या विचारधारांचे दर्शन यात असावे, त्याचप्रमाणे प्राज्ञपाठशाळा मंडळाकडे 'नवभारत' दिल्यानंतरच्या कालखंडातील संपादकांच्या विचारधारांचे काही दर्शनही प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष स्वरूपात या विशेषांकात यावे.

प्राज्ञपाठशाळेकडे 'नवभारत' देण्यात आले व प्राज्ञपाठशाळा मंडळाने ते स्वीकारले यालाही काही विशेष अर्थ आहे. प्राज्ञपाठशाळा मंडळाची प्रारंभापासूनची वैचारिक वैठक विधायक धर्मपरिवर्तनासाठी सखोल धर्माध्ययनाची व तदनुसार सामाजिक प्रवोधनाची. 'नवभारत'च्या कालखंडात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी प्राज्ञपाठशाळा मंडळाचे अध्यक्ष होते. त्याचप्रमाणे ते व त्यांचे मित्र गोवर्धन पारीख यांचा व मानवेंद्रनाथ रॉय यांचा निकटचा परिचय होता. त्या दोघांनीही रॉय यांची नवमानवतावादाची विचारसरणी आत्मसात केलेली होती. प्राज्ञपाठशाळा मंडळाकडे येण्यापूर्वीच्या नवभारताची धर्मविषयक भूमिका व प्राज्ञपाठशाळा मंडळाची भूमिका या परस्पर पूरकच होत्या. परंतु गांधीजी आणि रॉय यांच्याविषयीच्या भूमिकांविषयी असे म्हणता येणार नाही. परंतु तरीही त्या विचारभिन्नतेची अडचण 'नवभारत'ला कधी वाटली नाही. याला वैचारिक समन्वयाची प्रवृत्ती म्हणावे की वैचारिक साक्षेपाचा अभाव असे म्हणावे हा ज्याच्या त्याच्या रुचीचा प्रश्न आहे. मला यात वैचारिक समन्वयाची प्रवृत्ती दिसते. कारण माझी स्वतःची मनःप्रकृती वैचारिक संदिग्धतेची व (त्यामुळेही कदाचित्) वैचारिक समन्वयाची आहे. ('नवभारत'ला साजेसे हे क्लिष्ट वाक्य झाले असेल अशी मला आशा आहे. 'शतकातले निःसंदिग्ध अर्थहीन विधान' असा त्याच निर्देश सुजाण वाचक करू शकतील. असो.)

अंकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लेखाची जबाबदारी त्या त्या लेखकाची असते अशी 'नवभारत'ची प्रारंभापासूनची भूमिका आहे. हे संपादक, कार्यकारी संपादक व अतिथी संपादकांनाही लागू आहे. परंतु या अंकाच्या स्वरूपाची व रचनेची जबाबदारी मला विशेषत्वाने व एकट्यानेच स्वीकारली पाहिजे.

नवभारत हे मुक्त विचाराचे व्यासपीठ व समाजप्रबोधनाचे साधन व्हावे अशी प्रारंभापासूनची कल्पना आहे. 'नवभारत'ला अजूनही या आद्य प्रेरणेत रस आहे व त्या दृष्टीने करता येण्यासारखेही खूप आहे.

त्याविषयी, संधी मिळेल त्याप्रमाणे पुढे केव्हा तरी.

चर्चेच्या ओघात आचार्य भागवत मला एकदा म्हणाले होते :

'हे पहा. हे जग काही आपण निर्माण केले नाही. त्यामुळे त्याची जबाबदारी आपल्यावर नाही. हे जग काहीसे तरी अधिक चांगले कसे होईल हे पाहणे एवढीच आपली जबाबदारी आहे परंतु तेवढी मात्र आहेच आहे.'

'परंतु, तेवढी मात्र आहेच आहे'
हे त्यांचे शब्द
सतत साथ करीत असतात
व करीत राहतील.

- देवदत्त दाभोलकर

विभाग पहिला

भावस्मरण

अनुक्रमणिका

हृदयेन अपराजितः

देवदत्त दाभोलकर

आचार्य गेले !

ज्या व्यक्तीच्या नावाच्या मागे 'आचार्य' या पदवीने सार्थ अभिमानाने मिरवावे ती स. ज. भागवत या नावाची व्यक्ती निघून गेली.

निघताना त्यांनी आपल्याला अन्याय केला असे वाटावे अशा तातडीने आचार्य निघून गेले.

हे दुःख आता निरंतर अंतःकरणात वागवावे लागणार आहे.

'इदं ब्राह्मं इदं क्षात्रम्' याचा प्रत्यय ज्याच्या केवळ दर्शनातही मिळत असे असा एक महान जीवनसाधक आपली साधना पुरी करून निघून गेला.

ही साधना त्यांनी जीवनभर अखंड चालविली होती व कोणत्याही क्षणी ती पूर्ण करण्याची त्यांनी आपल्या मनाची सिद्धता ठेवलेली होती.

यात कोणत्याही कसोटीच्या क्षणी कणभरही उणे पडताना मी त्यांना कधी पाहिले नाही. सांगलीला काही वर्षांमागे अचानक छातीतून पुनरपि रक्तस्राव सुरू झाला त्या वेळी नाही किंवा फुप्फुसाच्या शस्त्रक्रियेसाठी घटप्रभेला ऑपरेशन टेबलवर जात असतानाही नाही. सहज गावी जाताना निरोप घ्यावा तशा पद्धतीने व सुहास्य मुद्रेने त्यांनी हात वर केला होता.

'जाबार दिने' ही रवींद्रनाथांची आचार्यांची आवडती अशी कविता होती.

ही कविता त्यांनी मला समजावून सांगितली होती आणि तिचा अनुवाद माझ्याकडून करवून घेतला होता.

अखेर जायच्या दिनी गीत हेच एकसे
जीवनात पाहिले लाधले अमोलसे
खुले प्रकाशसागरी सहस्रपद्म शोभन
मधुप मुग्ध मी असे धन्य धन्य जीवन
अखेर जायच्या दिनी गीत हेच गाउ दे
अखेर जायच्या दिनी भाव हाच राहु दे

विश्ववाटिकेत या अमूप खेळ खेळता
नेत्र भरुनि साजिरे अरूप रूप देखता
सुदूर स्पर्शही कुणा नसो तदीय लाभला
मदीय रोमरोमि हा संचरोनि राहिला
या क्षणीच व्हायचा असेल अन्त होउ दे
हेच गीत गात मज इथून जाउ दे

अशी ही कविता आहे.

आचार्यांना अंतकाली काही क्षण जी शारीरिक वेदनेची कळ सोसावी लागली असेल, त्या वेदनेच्याही आत रवींद्रनाथांच्या या गीतातील भाव त्यांच्या अंतःकरणात जागे राहिले असतील याविषयी माझ्या मनात शंका नाही. या वृत्तीची सहजसाधना त्यांनी केलेली होती.

ही साधना सोपी नव्हती. ही करीत असताना त्यांना जीवनातील कितीतरी दुःखे अनुभवावी लागली होती, रिचवावी लागली होती.

रवींद्रनाथांनीच कालिदासाविषयीच्या त्यांच्या एका कवितेत म्हटले आहे :

'जीवनातील आघात, दुःखे काय तुला कधी सहनच करावी लागली नसतील ? परंतु ती दुःखे तू आपली आपण सहन केलीस आणि आम्हाला मात्र तुझ्या कलेचे आनंदकमल देऊन गेलास.'

आचार्यांनी सर्व काही सहन केले. प्रतिक्षणी ज्या व्याधीविषयी जागरूक राहिले पाहिजे अशी शारीरिक व्याधी ते जवळजवळ चार दशके वागवीत राहिले. गेल्या दशकात शारीरिक दुर्बलतेमुळे आपल्या सामाजिक कार्यक्षेत्राचा झालेला संकोच त्यांना शांतपणे सहन करावा लागला.

परंतु या दोहोंविषयी त्यांच्याकडून एकही उद्वेगाचा उद्गार अनेक वेळा त्यांच्याशी निकटचे संभाषण होऊनही मी कधी ऐकला नाही.

असा उद्गार त्यांनी कधी काढला नाही याची जाणीव आज मला व्हावी, याचे मलाच राहून राहून आश्चर्य वाटते. आचार्यांच्या सहजवृत्तीमुळे हे इतके स्वाभाविक वाटत गेले की, कधी हे काही विशेष आहे हे लक्षातच आले नाही. परंतु या

अनुक्रमणिका





सहजवृत्तीमागे किती आंतरिक सामर्थ्य उभे असले पाहिजे याची आज तीव्रपणे जाणीव होत आहे.

आचार्य अत्यंत रागवत असत असे मी त्यांच्या तारुण्यकालातील अनेक निकटवर्तीयांकडून ऐकले आहे. परंतु त्यांच्या-माझ्या गेल्या दोन तपांतील परिचयात आणि काही निकटच्या सहवासात त्यांना खऱ्या अर्थाने रागावलेले असे मी फार तर एकदोनदाच पाहिले आहे. परंतु त्यांच्या रागालोभाची मूळ धार तीव्र असली पाहिजे हे सहज जाणवण्यासारखे असे.

विनोबाजींनी साने गुरुजींच्याविषयी काढलेल्या उद्‌गारांचाच वापर करता येईल -

'त्यांचे रागलोभ तीव्र होते, परंतु ते देवाच्या चरणी वाहिलेले होते.'

कोणतीही व्यक्तिगत ईर्षा, असूया, महत्त्वाकांक्षा त्यांच्या पाठीमागे नसे.

खरे तर देवदेखील नसे.

आचार्यांना मी कधीही एकटे असे देवाच्या प्रार्थनेला बसलेले पाहिले नाही. सामुदायिक प्रार्थनेत सहभागी होताना अनेकदा पाहिले आहे.

देव, धर्म, भारतीय संस्कृती या कल्पनांतील मांगल्य त्यांना प्रिय होते. परंतु त्या कल्पनांच्या कठोर कर्कश मर्यादाही त्यांनी ओळखल्या होत्या. आणि या कल्पनेतील मांगल्याविषयी ते जितक्या उत्साहाने बोलत असत तितक्याच हिरीरीने या मर्यादांवर तुटूनही पडत.

आणि त्यांच्या बुद्धीचा व भावनेचा हा असा अप्रतिहत संचार जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत चालू असे.

अध्यात्म, तत्त्वज्ञान, कला, वाङ्मय, शास्त्र, राजकारण, अर्थकारण, समाजकारण अशा अनेकविध क्षेत्रांत त्यांना सखोल जाण होती; उत्कट रसही होता. कारण मानवी जीवन हेच त्यांच्या उत्साहाचे, चिंतनाचे विषय होते. 'Nothing that is human is alien to me' ही त्यांची मनोमन प्रतिज्ञा होती.

या जीवनरसधारेने महाराष्ट्रातील अनेक जीवने भिजविली आहेत; अनेक संस्था फुलविल्या आहेत.

आचार्यांचा वारसा जतन करावयाचा आहे.

'Generation gap' ज्याने कधी आपल्या जीवनात निर्माणच होऊ दिली नाही - स्वत्व सोडले नाही, परंतु नवीनाशी बौद्धिक व भावशील अनुबंध सतत राखला, अशा महान् दुर्लभतम आचार्यांचा हा वारसा आहे.

कालमान्य, राजमान्य, लोकमान्य अशा सामान्य रहस्य जाणणाऱ्या टीकेच्या मर्यादा ओलांडून अकृत्रिम अभिजात रसिकतेचे भान असलेल्या मर्मज्ञ रसिकाचा हा वारसा आहे.

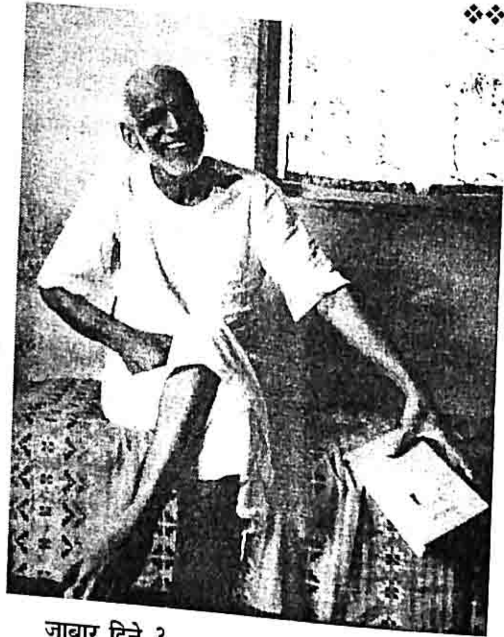
मंगल परंपरा कृतज्ञतेने स्वीकारा, अमंगल ते निर्धाराने झिडकारा, प्रत्येक व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या संपूर्ण विकासाला वाव मिळेल अशी समाजरचना निर्माण करा, असे आवर्जून व आग्रहाने सांगणाऱ्या कृतिशील प्रवोधनकाराचा हा वारसा आहे.

सुखं वा यदि वा दुःखं प्रियं वा यदि वाऽप्रियम् ।
प्राप्तं प्राप्तमुपासीत हृदयेनापराजितः ।।

हा तो वारसा आहे.

१९७३)





जाबार दिने ?

आचार्यांचे आकस्मिक निधन झाले त्यावेळी मी बांगलादेशाकडे गेलो होतो. परतताना जळगाव येथे ते वृत्त प्रथम मला समजले.

आचार्य मला एकदा म्हणाले होते : 'माझ्या दोन इच्छा आहेत. एक मृत्यूच्या वेळी बुद्धी सतेज असावी आणि शेवटी तुम्ही जवळ असावे.'

या वेदनेची छाया माझ्या वरील लेखनातील प्रारंभीच्या वाक्यांत आहे.

'जाबार दिने' या रवींद्रनाथांच्या कवितेचा भावानुवाद तर मी त्यांच्या आग्रहावरूनच केला होता; आणि तो त्यांना अतिशय रुचला होता.

अंतिम सावध क्षणी त्यांची भावना तशीच होती असणार या विषयी माझ्या मनात काहीही शंका नाही. कारण त्यांच्या जीवनाचा प्रत्येक क्षण त्याच भावनेने भारलेला असे.

- देवदत्त दाभोलकर (२००३)





अनुक्रमणिका

आचार्य भागवत माझे गुरू ! मार्गदर्शक ! सल्लागार व मित्र

भाई माधवराव बागल

आचार्यांचे - माझे संबंध आले ते माझे परम मित्र प्रभाकरपंत कोरगावकर यांच्यामुळे. त्यांनी निर्माण केलेल्या ट्रस्टमुळे. प्रभाकरपंत स्वतः तसे फारसे शिकलेले नव्हते. विद्याव्यासंगी नव्हते. पण त्यांनी संग्रह केला तो महाराष्ट्रातील नामवंत विद्याव्यासंगी शेलक्या विद्वानांचा. त्यागी पुढाऱ्यांचा. आपले धन या सेवकांना सेवाभावे देऊन त्यांच्या जीवनाला व ध्येयाला स्वास्थ्य देण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला. गोळा केलेल्या विद्वन्मालिकेतील कौस्तुभमणी होते आचार्य भागवत व आचार्य शंकरराव जावडेकर. गांधीवादी थोर पुढारी शंकरराव देव, एस. एम., गोरे, रावसाहेब पटवर्धन, केदारनाथजी, हरिभाऊ जोशी, जे. पी. नाईक वगैरे. त्या सर्वांच्या बैठकी व्हायच्या. त्या आचार्यांच्या गडगडाटाने हादरून जायच्या. त्यानंतर शंकरराव जावडेकरांच्या शीतल पर्जन्यवृष्टीने, शांत - शीतल वाणीने मंत्रमुग्ध व्हायच्या आणि या सर्वांचा समन्वय मोजक्या संयमी भाषेत व्हायचा शंकरराव देवांच्या समारोपात.

पण आचार्यांच्या प्रेमळ स्वभावाची, माणुसकीची, सेवाभावाची खरी ओळख झाली ती प्रभाकरपंतांच्या निवासस्थानी त्यांच्यासाठी खास व्यवस्था केलेल्या खोलीत. शंकरराव जवळच्याच खोलीत कॉटवर आजारी पडलेले होते. त्या वेळी मला आचार्यांच्या सेवाभावाची - मैत्रीची पुरी पुरी कल्पना आली. किती निःसीम प्रेम शंकरराव देवांवर ! कोण अभिमान. वाग्युद्ध सुरू झाले म्हणजे वाटे जणूं हाडवैरी; पण खोलीत शंकरराव आजारी असताना आचार्यांना पाहिले असते तर जणू नर्स. मातेने मुलाची सेवा करावी ती सारीसारी आचार्यांनी शंकररावांची केली. सर्व व्यवहार अंथरुणावर करावे लागत. आचार्यांनी जणू मी अर्भकाची सेवा करतो या भावनेने ती करावी. शंकररावांना असा दुसरा मित्र जगात मिळणे दुर्मिळ. आता शंकरराव एकाकी पडले. त्यांचा प्रेमाचा आधार तुटला ! प्रेम कसे करावे, मित्रासाठी कसे झिजावे - ते मला शिकवले आचार्यांनी.

आचार्य कोरगावकरांच्या घरातच राहत होते; त्या वेळी मी त्यांची बहुधा रोज भेट घेई. अभ्यासाशिवाय, प्रयत्नाशिवाय, ज्ञानाचा लाभ मिळण्याचा सोपा उपाय मला सापडला होता. आचार्य व भाऊसाहेब खांडेकर या दोन्ही व्यक्ती जवळ असल्यामुळे ग्रंथसंग्रहालयाकडे जाण्याची मला पाळीच यावयाची नाही. निरनिराळ्या विषयांची विनासायास माहिती मिळे. वाचनाने परिपक्व झालेली त्यांची मते मला ऐकायला मिळत. त्यांच्या सल्ला मसलतीचा मला फायदा मिळे. साहित्यात, राजकारणात, सामाजिक, धार्मिक बाबतीत तसे अगदी घरगुती बाबतीतही. आचार्यांना मी माझे गुरू मानत आलो. ते मला मित्र समजत. बरोबरीच्या नात्याने वागत, व वयाने मी बराच मोठा म्हणून वडीलकीचा मान देत.....

माझ्या 'जीवनप्रवाह' या आत्मचरित्राच्या प्रकाशनार्थ केशवराव भोसले थिएटरमध्ये तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या अध्यक्षतेखाली समारंभ झाला. त्या वेळी आजचे नामदार माझे परम मित्र र. के. खाडिलकर, एस. एम. जोशी, वि. स. खांडेकर वगैरे प्रमुख मंडळी आली होती. त्यांची भाषणे झाली. त्यानंतर र. के. खाडिलकर माझ्यावरच्या लोभामुळेच म्हणाले, 'माधवराव हे राजकारणी मुत्सद्दी नव्हेत. ते भावनाप्रधान आहेत. म्हणून ते अनेक वेळा फसले आहेत; लोक त्यांना फसवतात. अन् आपला फायदा तेवढा करून घेतात.'

आचार्यांना हे शब्द लागले; मला लागले नव्हते. म्हणून ते भर सभेत र. के. च्यावर भडकले. केशवराव थिएटर त्यांनी आपल्या आवाजाने, आवेशाने, आवेगाने, वक्तृत्वाने, व विद्वत्तेने भारून टाकले ! मेघांच्या गडगडाटाप्रमाणे एक एक शब्द श्रोत्यांच्या कानांवर आदळत होता. भाषणाच्या गतीबरोबर श्रोत्यांच्या भावना उचंबळून येत होत्या. सर्वांचे चेहरे खुलले होते.

'वाः ! वाः ! खाशी केलीत' असे उद्‌गार श्रोत्यांच्या मुखाद्वारे बाहेर पडले.

सात्त्विक संतापाचा तो स्फोट होता. वृद्ध जमदग्नीचा भास होत होता; पण केवळ तात्त्विक. त्यात व्यक्तिद्वेषाचा लवलेशही नव्हता. ते स्नेहसंमेलन होते. ज्यांच्यामुळे एवढे वादंग उठले ती व्यक्ती समारंभासाठी अगत्यानं पुण्याहून आली.





अनुक्रमणिका

होती. दोघेही माझे मित्र. पण या निमित्ताने 'भावना व बुद्धी' यावरच आचार्यांचे प्रवचन ऐकायला मिळाले. ते म्हणाले, "भावनेशिवाय बुद्धीला सामर्थ्य नाही. भावना म्हणजे अंतःकरण. अंतःकरणाचा ओलावा नसेल तर बुद्धीचा प्रभाव पडत नाही. भावना आणि बुद्धी या जीवनाच्या प्रमुख शक्ती. त्यात लहान कोणाला म्हणावे हा प्रश्नच आहे. यशस्वी जीवनाला दोघांची गरज असते. पण भावना श्रेष्ठ शक्ती मानावी लागेल. भावनेतून जीवनाला गती मिळते. बुद्धीचे काम गतीचे नियंत्रण करण्याचे असते. भावना हे इंजिन म्हटले तर बुद्धी ही सुकाणू ठरेल. एका अर्थाने बुद्धीलाही समर्थ करण्याचे काम भावनाच करते. यामुळे निवड करण्याचा प्रसंगच प्राप्त झाल्यास जीवनाच्या दृष्टीने मी भावनेलाच पसंत करीन !"

या अखेरच्या वाक्यावर टाळ्यावर टाळ्या पडू लागल्या. त्यांच्या भाषणाने, मजवरच्या प्रेमाने, व प्रभावी वाणीने मी गहिवरून आलो. आचार्य म्हणजे स्वतः भावना व बुद्धीचा गोड संगम, याची प्रचीती आली. आचार्यांच्या प्रेमामुळे मी कायमचा जिंकलो गेलो. आपुलकी, आपुलकीतून जिव्हाळा, जिव्हाळ्यातून मैत्री, मैत्रीतून स्वभावाची व विद्वत्तेची दालने उघडली - व त्यात मी जाऊन वसलो. त्यांचा आजार मला एका अर्थी उपकारक ठरला. त्यामुळे नेहमीचा सहवास घडला. घरोबा जमला.

माझ्या 'जीवनप्रवाहा'वर त्यांनी उत्कृष्ट अभिप्रायाची किती तरी पाने लिहिली आहेत. माझ्या एका पुस्तकास पडसाद हे त्यांनीच नाव दिले, व विस्तृत प्रस्तावना लिहिली. 'अशी होती संस्थानी राजवट' या लघुकथांची निवड आचार्यांनीच केली.

मला आचार्यांत भावनेचे भांडार सापडले, त्याहूनही मोठे विद्वत्तेचे भांडार उघडले. पण मला जिंकले ते मुख्यतः भावनेने.

ज्या आचार्यांनी भारतीय महतीच्या 'आधुनिक भारत' या ग्रंथराजाला प्रस्तावना लिहिली. त्यांनी माझ्या 'पडसाद' या पुस्तकाला प्रस्तावना लिहिली, हा मान मला 'पद्मभूषण'हून मोठा वाटतो. आचार्यांनी मला भावनेने जिंकले आणि अचानकपणे, अगदी अनपेक्षित, आचार्य गेले ही बातमी ऐकताच मी अगदी कोलमडून कॉटवर अश्रू ढाळत पडलो ! वयाहून लहान; पण माझ्याहून किती श्रेष्ठ ! त्यांना प्रणाम !



नव्या महाराष्ट्राची जीवननिष्ठा

जन्मजात वर्ण - कल्पनेने महाराष्ट्र समाज बुद्धिहीन, पौरुषहीन आणि संपत्तिहीन झालेला आढळतो. अशा समाजात परस्परांविषयी अविश्वास, मत्सर, द्वेष इ. हीन वृत्तींचे साम्राज्य माजले तर त्यात आश्चर्य नाही. ज्या समाजात प्रत्येक व्यक्तीला अंगच्या गुणांचा विकास करण्याची संधी मिळणार नाही, तो समाज स्वतःचा नाश करणाऱ्या उपद्व्यापातच गुरफटून जाणे स्वाभाविक आहे. कोणालाही ब्राह्मणत्वाचे गुण संपादण्याची संधी जातिभेदाने नाकारली, इतकेच नव्हे तर ब्राह्मण म्हणविणाऱ्या अनेक जातींचेही संघटन वा एकीकरण या जातिकल्पनेने होऊ दिले नाही. यामुळे ब्राह्मण म्हणविणाऱ्या महाराष्ट्रातील असंख्य जातींनी खोट्या उच्चनीचतेच्या कल्पनेच्या आहारी जाऊन परस्परांचा मत्सर करण्यात, एकमेकांचा विनाश करण्यात आपल्या सामर्थ्याचा अपव्यय केला. गुणांच्या जोरावर क्षत्रिय होण्याची संधी देखील याच जातिकल्पनेने मिळू दिली नाही. इतकेच काय, ब्राह्मणांप्रमाणेच क्षत्रिय म्हणविणाऱ्या अनेक जातिउपजातींनी परस्परांचा द्रोह करण्यातच पुरुषार्थ मानला. हीच गोष्ट महाराष्ट्रातील वैश्य वर्गालाही लागू आहे. येथल्या वैश्यांचा महाराष्ट्रीयेतर वैश्यांशी विवाहसंबंध न झाल्यामुळे वैश्य वर्गातील विविध गटांचे संघटन व संवर्धन, होऊ शकले नाही.

चातुर्वर्ण्याच्या समाजशास्त्राने महाराष्ट्राची या रीतीने सर्व प्रकारची हानी केलेली आहे. चातुर्वर्ण्याच्या नावाने पोसलेली जातिसंस्था महाराष्ट्राने आपल्या जीवनातून संपूर्णपणे नष्ट करण्याची प्रतिज्ञा केली पाहिजे. समाजातील प्रत्येक घटकाला आपल्या प्रकृतीला अनुसरून आपला विकास करण्याची संधी समानत्वाने मिळाली पाहिजे. समाजविकासासाठी आपल्या सद्गुणांचा विनियोग करण्याचा संस्कार म्हणजे समाजधर्म होय. या धर्मात जन्माधिष्ठित जातिसंस्थेला स्थान नाही आणि भिन्न भिन्न सद्गुणांमध्ये श्रेष्ठ-कनिष्ठ असा भावही मानता येणार नाही. समाजविकासाला उपयोगी पडणारे सारे सद्गुण नैतिकदृष्ट्या समान योग्यतेचेच मानले पाहिजेत. नव्या महाराष्ट्राने जीवनाची ही नवी निष्ठा समाजाच्या सर्व व्यवहारात दाखल केली पाहिजे. या निष्ठेला अनुकूल होणारे संस्कार सतत परिश्रमाने महाराष्ट्रीय जनतेत रुजविले पाहिजेत. जातिविहीन समाज हे नव्या महाराष्ट्राचे ब्रीदवाक्य केले पाहिजे.

- आचार्य भागवत
(संकलित वाङ्मय खंड १)

स्मृतीची चाळिता पाने... पाणावती लोचने

निर्मला जोशी - पाटकर

"माझ्या बुद्धिवादाचा कर्कश खडक फोडून ज्या कोणाला पलीकडे जाण्याची संधी मिळते त्याला माझ्या भावजीवनाचा प्रत्यय येतो, आणि त्याचा मजविपयी वरीलप्रमाणे गैरसमज होत नाही...."

आजोबांनीच म्हटल्याप्रमाणे त्यांच्या बुद्धिवादाचा कर्कश खडक फोडून त्यापलीकडे जाण्याची संधी मला मिळाली. त्यामुळे मी स्वतःला फार भाग्यवान समजते. नि त्यामुळेच त्यांच्या कडक नि कठोर सहवासापेक्षा मला तरी त्यांचा प्रेमळ सहवासच घडला. 'वज्रादपि कठोराणि मृदूनि कुसुमादपि' अशा माझ्या आजोबांचे मला मात्र 'मृदूनि कुसुमादपि' हेच दर्शन सतत घडले. माझ्या आईच्या मृत्यूनंतर ते माझी साक्षात आईच बनले व मी त्यांच्या अधिक जवळ गेले ! माझ्याशी यावावतीत वोलताना कितीतरी वेळा ते गहिवरले आहेत. माझ्या पत्रांना उत्तरे देताना "तुझे पत्र वाचताना माझे नेत्र अनेक वेळा भरून आले व तुझ्या दुःखाशी सहभागी झालो. तुझे पत्र पुन्हा एकदा चार वाजता वाचले त्यावेळीही जवळजवळ तोच अनुभव आला." असेही उल्लेख वरेच आहेत. नि मग वाटतं, 'एवढा कर्कश-कठोर माणूस एवढा हळवा होऊ शकतो ?' त्यांच्या मृत्यूनं मी आईचाच मृत्यू पुन्हा एकदा अनुभवला ! त्यामुळेच आता अधिक व्याकुळ व्हायला होतं.

आजोवांएवढी मी मोठी नाही. स्थितप्रज्ञ तर नाहीच नाही. त्यामुळेच त्यांच्याविपयीच्या माझ्या भावना आठवणी-रूपाने शव्दवद्ध करायला मी पूर्णतः असमर्थ आहे ! मनातील भावनांपुढे लिहिले गेलेले शव्द रुक्ष, मूल्यहीन व विचित्रच वाटतात. प्रकट झालेले शव्द मनातील भावना यथार्थपणे व्यक्तच करू शकत नाहीत. कारण आम्हा दोघी वहिणींची ते 'आई' होते ! आईचं स्मरण शव्दात नि कसं करायचं ?

आम्हाला दोघींना आमच्या आईच्या मृत्यूच्या दुःखातून त्यांनीच वाहेर काढलं - आईच्या मायेनं आमच्या भावनांना जपत जपत त्याकडे बुद्धिवादाने पाहण्याची दिव्य शिकवण देऊन ! नि आज...! आज त्यांनीच दिलेली शिकवण त्यांच्याच मृत्यूच्या दुःखात आठवून त्यांच्याच शिकवणुकीप्रमाणे मनाला शांत नि स्थिर ठेवण्याची वेळ आली आहे ! त्यासाठी मला आलेल्या त्यांच्याच पत्रातील विचारांचे हे स्मरण...

२१-७-७१ "विव्हलता येणे व काही कालाने नाहीशी होणे या चक्राकार अनुभवाचे वर्णन तू दिले आहेस ते वाचून फार कौतुक वाटले. आधुनिक मानसशास्त्राने या चक्राचा उलगडा केलेला आहे. माणसाचे 'अवोध मन' म्हणून फार महत्त्वाचा भाग आहे. त्याची ही सर्व क्रिया असते. आपले जीवन त्यामुळेच सुसह्य होत असते व प्रगती करीत राहते. या अवोध मनाचेही बुद्धीच्या तटस्थपणे निरीक्षण करता येणे शक्य असते व अशा त्रयस्थ निरीक्षणाने विव्हलता कमी होत जाते व शेवटी अगदी नाहीशीही होते. मला आशा आहे की तू आपल्या परीने या बुद्धी शक्तीचा उपयोग करू शकशील व या चक्राचा तुला उच्छेदही करिता येईल."

११-१२-७१ "आयुष्य हे असेच क्लेशदायक घटना घडवून आणते. त्यावेळी आपल्या खऱ्या विवेकशक्तीचा उपयोग कसून करावयाचा असतो. आईच्या मृत्यूमुळे तुझ्या मनावर खूपच आघात झाला आहे हे मला मान्य आहे. याही स्थितीतून तू धैर्याने पार पडशील असा मला विश्वास आहे. अशा घटना घडतात त्यावेळी माणसाच्या बुद्धीचे, कर्तृत्वाचे काही चालत नाही. पण अशाही वेळी आपले धैर्य प्रयत्नाने टिकवावेच लागते... आपली संकल्पशक्ती दृढ करणे हाच एक मार्ग यावेळी तुझ्यापुढे आहे. तो आचरण्याचे सामर्थ्य मिळविलेच पाहिजे. यावेळी अगदी हताश होता कामा नये. मला आशा आहे की, तुझी तूच स्वतःला सावरत राहशील."

२५-२-७२ "व्यक्तिगत पातळीवर दुःखाचे औषध केवळ काल हेच आहे. पण तात्त्विक व वैश्विक पातळीवर मृत्यूचे उत्तर निराळे मिळते व त्यामुळे माणसाची शुद्धी होते. सायन्स, आर्ट, मॉरल्स, मिस्टिसिझम इ. मार्गांनी व्यक्तिगत जीवनातून माणूस वैश्विक जीवनात प्रवेश करू शकतो. म्हणून





मृत्यू अथवा दुःख हे माणसाला कल्पक वनविण्यासाठी विधात्याने योजिलेले एक अपूर्व रसायन आहे. ते पचविलेच पाहिजे."

"सारेच जीवन हे सत्य-ज्ञानासाठी आहे. सत्य हे फार विविध व विरोधी अंगांनी नटलेले आहे. यासाठी आपली नेहमीच तर्कमार्गाने गेल्याने फसगत होते व अपेक्षाभंगामुळे व्याकुलता व संताप प्राप्त होतात. हेही एक शिक्षणच आहे असे मानल्यासच शांती लाभू शकते. ती तुला मिळावी अशी माझी इच्छा आहे. तुला शिक्षणशास्त्राचे अध्ययन करण्याची ही एक 'दारुण' संधी मिळाली असे समजून वाग.

"Good & Evil हे एक द्वंद्व आहे. Beyond Good & Evil परमसत्य असते. Evil चा दाहक अनुभव त्या परमसत्याकडे नेण्यास विशेष उपकारक असतो. मात्र ते Evil पचविले पाहिजे.

"आईचे सतत स्मरण होते हे साहजिकच आहे व योग्यही आहे. एकलेपणाची - रितेपणाची तीव्र जाणीव अशावेळी होणारच. तरी देखील आईची स्मरणे वुद्धीने व प्रेमभावनेने पाहत राहावे. पराभूत न होता दुःखावर विजय मिळविण्याचाच तो मार्ग आहे. दुःखाच्या तीव्र आघाताच्या वेळी देखील आपली बुद्धी जागृत ठेवण्याचा प्रयत्न करावा. हाच खरा स्थितप्रज्ञ होण्याचा मार्ग आहे. ... आपली चिंतनशीलता वाढवावी म्हणजे आपले प्रश्न सुटत जातात. मृत्यूचाही विचार करावा. त्याची जीवनातील अपरिहार्यता समजून घ्यावी. हाच मृत्यूवर विजय मिळविण्याचा उपाय आहे."

"माणसाला केव्हातरी दुःख भयंकर रूपाने भेटतेच. मृत्यू हे दुःखाचे सर्वात भयंकर स्वरूप आहे. त्या मृत्यूला शांतपणाने, धैर्याने व अस्तिक्य बुद्धीने स्वीकारण्यातच माणसाचा अध्यात्मिक उद्धार असतो."

❖❖❖

निमाचे सांत्वन

तिची आई सुशीला हिच्या अकाली निधनानंतर.

श्री

c/o गांधी भवन
कोथरूड, पुणे ४
२९.८.६९
रविवार सकाळी

चि. निमा नाईक हिस उदंड
आशीर्वाद,

तुझें ता. [illegible] चें कार्ड १९
ला उपासनी भवनावर [illegible] आले [illegible]
[illegible]

विरहदुःख येणे व कांही काळाने नाहीसे होणे, या चमत्कार अनुभवाचें वर्णन तू केलें आहेस तें वाचून फार कौतुक वाटलें. आधुनिक मानसशास्त्रात या चमत्काराचा उलगडा केलेला आहे. माणसाचें 'अबोध मन' म्हणून फार महत्त्वाचा भाग आहे त्याची ही सर्व क्रिया असते. आपले जाणीव रहित च सूक्ष्म होत असते व [illegible] राहाते. या अबोध मनाचें हि बुद्धीच्या [illegible] निरीक्षण करणे येणे शक्य असतें व उत्तरोत्तर स्व-

निरीक्षणाने विरहदुःख कमी होण्याचे व शेवटी अगदी नाहीसेहि होणे. मला आशा आहे की तू आपल्या परीने व पुढे शक्तीचा उपयोग करूं शकशील व या चमत्काराचा [illegible] हे कारणें [illegible].

निमा ही आचार्यांची ज्येष्ठ भगिनी यशोदा जोशी यांचे जामात र० ग० जोशी यांची कन्या.

अनुक्रमणिका





आचार्य भागवत

संवेदनशील स्थितप्रज्ञ

वि० रा० करंदीकर

अखेर आचार्य कोणाला काही न सांगता गेले. त्यांच्याबद्दल निरतिशय आदराची भावना बाळगणारी कितीतरी मंडळी पुण्यात आहेत. आचार्यांच्या विशेष लोभाला पात्र असलेल्या अशाही व्यक्ती आहेत. पण कोणाचाच निरोप न घेता आचार्यांनी आठ जानेवारी १९७३ या दिवशी परलोकी प्रयाण केले. सर्वसामान्य शिष्टाचाराची जी एक प्रखर जाणीव त्यांच्या वर्तनात आढळत असे. तिच्याशी हे सुसंगत नाही. एखाद्याकडे थोडा वेळ गेले, तरी व्यक्तीचा, एवढेच नव्हे, तर घरातील गृहिणीचाही हसतमुखाने निरोप घेतल्याखेरीज आचार्यांचे पाऊल बाहेर पडत नसे. अशा पृष्ठभूमीवर कोणाचाही निरोप न घेता आचार्यांनी काळाच्या पडद्याआड असे कायमचे अंतर्धान पावणे हे अनपेक्षित वाटते. कोथरूडच्या पलीकडे असलेल्या गांधीभवनाच्या आवारातील एका छोट्याश्या जागेत अलीकडे काही वर्षे आचार्य एकटेच राहत असत. अनेक वेळा ते गावात येत आणि सारा दिवस कोणाकडे तरी घालवल्यावर संध्याकाळच्या सावल्या अंधुक होण्याच्या सुमारास आपल्या मठीकडे एकटेच परत जात. आयुष्याची संध्याकाळ झाल्यावर मानव प्राण्यांनी गजबजलेल्या या मृत्युलोकातून उठून आचार्य अगदी तसेच निजधामी गेले, घराच्या एका खोलीतून उठून दुसऱ्या खोलीत जावे तितक्या सहजपणे. पण जातेवेळी आपल्याशी दोन शब्द बोलण्याची संधी कोणाला न देता गेले, एवढी रुखरुख त्यांच्या निकटवर्तीयांच्या मनात राहून गेली.

अखेर केव्हातरी असेच काहीतरी होणार, ही कल्पना मनाला नव्हती असे नाही. कमी - अधिक छत्तीस वर्षे आचार्यांच्या शरीरात रोगाने ठाण मांडलेले होते. त्या मानाने त्यांना जे जवळजवळ सत्तर वर्षांचे आयुष्य लाभले, ते कमी म्हणता येत नाही. घटप्रभेचे विख्यात धन्वंतरी डॉ. माधवराव वैद्य यांनी आचार्यांच्या फुप्फुसावर दहा वर्षांपूर्वी एक शस्त्रक्रिया केली होती. "त्यानंतर जे काही आयुष्य लाभलं आहे, त्याचं सारं श्रेय माधवरावांना आहे", असे आचार्य म्हणत असत. अनेक वेळा मनात येते, काहीएका किमान शारीरिक आरोग्याचा लाभ झाला असता, तर आचार्यांच्या हातून केवढे कार्य झाले असते व समाजाचे केवढे हित झाले असते. पण तसा योग नव्हता. दुर्धर अशा रोगाशी चाललेल्या तीन तपांच्या झुंजीचा विचार करता आचार्यांच्या जीवनाचा हा आकस्मिक अंत अनपेक्षित म्हणवत नाही. पण वर्षानुवर्षे शरीराची अशी विकल अवस्था असूनही आचार्य ज्या प्रसन्नतेने सगळीकडे वावरत असत, ते पाहिले म्हणजे मन केवळ विस्मयचकित होत असे. आपल्या वृत्तींना जे एक विचारपूर्वक वळण त्यांनी लावले होते, त्यातच त्यांच्या या यशाचे रहस्य शोधावे लागेल.

विचारांचे जग

वरवर पाहता आचार्य आपणा सर्वांच्या बरोबर व्यवहारात वावरत असले, तरी विचारांचे जग हेच त्यांचे खरेखुरे जग होते. त्या जगातच ते सदैव विहार करीत असत. कोणत्याही विषयाबद्दल एखादा नवा विचार कोणी मांडलेला आढळला की, त्यांचे मन तिकडे आकृष्ट होत असे. आचार्यांचे हे विचारविश्व अनेक विषयांच्या विस्तीर्ण प्रदेशात पसरलेले होते. देशकालाची बंधने तर त्यांना नव्हतीच, पण विशिष्ठ विचारप्रणालीची आग्रही झापडेही उरलेली नव्हती. बर्ट्राण्ड रसेलच्या विचारविश्वाचा आढावा असो किंवा गौतम बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाचे परिशीलन असो, जपानमधील सर्वधर्मपरिषदेपुढे वाचला जाणारा हिन्दुधर्मविषयक निबंध असो किंवा महाराष्ट्रात गेल्या शतकात झालेल्या प्रबोधनाचा मागोवा असो, मर्ढेकरांच्या कवितेतील नवीनता असो किंवा माधव ज्यूलियनच्या चरित्राविषयीचे संशोधन असो, तात्यासाहेब केळकरांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा शोध असो किंवा काकासाहेब खाडिलकरांच्या नाटकांतील संगीताचे वैशिष्ट्य असो, अशा कोणत्याही विषयामध्ये मानवी बुद्धीने केलेला मुक्त संचार पाहताना आचार्यांचे मन निखळ आनंदात बुडून जात असे. त्या विचाराचे परीक्षण किंवा मूल्यमापन हा भाग त्या वेळी त्यांच्या दृष्टीने गौण असे, निदान नंतरचा असे. त्यांचा खरा आनंद असे तो ही की, विचारांच्या क्षेत्रात काहीतरी घडले आहे, मानवी बुद्धीने एखादा छोटासा का होईना पण ज्ञानाचा प्रदेश पादाक्रांत केला आहे. एखाद्या विषयावर नवा ग्रंथ बाहेर पडला,

अनुक्रमणिका

तर ती आचार्यांच्या दृष्टीने मोठीच महत्त्वाची बातमी असे. सर्व विषयांबाबतचे त्यांचे कुतूहल नेहमी जागे असे. रोजचे वृत्तपत्र सकाळी दारात येऊन पडले की, आचार्य लागलीच उठून ते हातात घेत. देशात आणि परदेशात काय घडले आहे यावर तर त्यांची दृष्टी जाईच, पण त्यावरोबर अग्रलेख कोणत्या विषयावर आहे किंवा त्याच्या शेजारच्या लेखात कोणत्या विषयाचा परामर्श घेतलेला आहे, हे ते तितक्याच उत्सुकतेने पाहत असत. एवढ्याने भागत नसे. स्थानिक कार्यक्रमांवरूनही त्यांची दृष्टी फिरे. चित्रपटांचा शौकीन असलेला एखादा तरुण विद्यार्थी जितक्या उत्सुकतेने गावात कोणता नवा चित्रपट लागला आहे हे पाहील, तितक्याच उत्सुकतेने दररोज होणाऱ्या व्याख्यानांची नोंद आचार्य पाहत. एखादे व्याख्यान ऐकण्यासाठी ते गांधीभवनपासून सहासात किलोमीटर दूर असलेल्या साहित्य परिषदेत, शिक्षणशास्त्रसंस्थेच्या सभागृहात, केसरीच्या ग्रंथशालेत, किंवा फर्गसन महाविद्यालयात हौसेने येत असत. विचारांच्या जगात वावरण्याचा हा आनंद घेण्यातच स्वातंत्र्यानंतरची पंचवीस वर्षे आचार्यांनी घालवली होती.

'स्वातंत्र्यानंतरची' असे मुद्दामच म्हटले, कारण त्यापूर्वीच्या आयुष्यात आपल्या या आवडत्या विश्वात मुक्तपणे संचार करण्यास त्यांना पुरेसा वेळच मिळाला नव्हता. महात्माजींची असहकाराची हाक आल्यावरोवर १९२१ - मध्ये महाविद्यालयाला रामराम ठोकून आचार्यांनी राष्ट्रीय चळवळीत उडी घेतली, तेथपासून १९४७ च्या पंधरा ऑगस्टला स्वातंत्र्य प्राप्त होईतो त्यांच्या जीवनात राजकीय चळवळीला पहिले स्थान होते व इतर साऱ्या गोष्टी दुय्यम होत्या. प्रकृतीच्या दृष्टीने त्यांनी तुरुंगात जाणे इष्ट नाही, असा वैद्यकीय सल्ला मिळाला असताही त्यांनी तो धुडकावून लावला होता. पण आंदोलनाच्या काळातही त्यांची वैचारिक विश्वाकडची ओढ लपून राहिली नाही. त्या धांदलीतही त्यांचे वाचन चालू असे आणि तुरुंगात असताना बरोबरीच्या सहकाऱ्यांना व्याख्यानांच्या द्वारा नाना विषयांवर ज्ञान देण्याचे त्यांचे काम अव्याहत चालू असे. कितीएक बुद्धिमान तरुणांचा वैचारिक पिंड त्यांनी घडवलेला आहे. आजही त्यांचे ते ऋण कृतज्ञपणे सांगणारी माणसे भेटतात. आचार्यांच्या अशा प्रवृत्तीमुळे राष्ट्रीय शिक्षणाच्या कार्यात त्यांचे मन विशेष रमले. मान्य अशा विद्यापीठाची कोणतीही पदवी प्राप्त करून घेतली नाही. पण ज्ञानाची लालसा व अध्यापनातील कुशलता या त्यांच्या गुणांमुळे 'आचार्य' ही उपाधी त्यांच्या नावामागे कायमची चिकटली. ते त्यांचे बिरुद त्यांना सर्वार्थाने शोभत होते.

विचारांच्या अमूर्त विश्वात वावरणारी माणसे एक तर रुक्ष होतात किंवा समाजापासून दूर जातात. पण आचार्यांच्या बावतीत या दोन्ही गोष्टी घडल्या नाहीत. याचे कारण बुद्धीइतकाच भावनेचा धर्मही त्यांच्या ठिकाणी जागा होता आणि विचारांची आवड असली, तरी माणसांबद्दल त्यांना एक खरीखुरी जिवंत अशी आस्था होती. किंवहुना त्यांचा सारा विचारप्रपंच मानवसापेक्ष होता. त्यामुळेच भावनेच्या जगाला ते पारखे झाले नव्हते. स्वतःचा संसार त्यांनी कधी केला नाही, पण सर्वसामान्य प्रापंचिक माणसाला ज्या साध्या साध्या गोष्टी हव्याशा वाटतात, त्या सर्वांमध्ये आचार्यांचे मन मोठ्या जिव्हाळ्याने समरस होत असे. प्रापंचिक जीवनातील छोट्या छोट्या आनंदाच्या क्षणांची त्यांनी कधी हेटाळणी केली नाही. कोणाचा विवाह तर कोणाचा वाढदिवस, कोणाची साठी तर कोणाच्या नातवाचे बारसे, अशा अगदी घरगुती कार्यक्रमांत आचार्य मनापासून भाग घेत. त्यांचे एकंदर व्यक्तिगत जीवन, त्यांनी पत्करलेली काही व्रते किंवा ते धारण करीत तो वेष, या साऱ्या गोष्टी सर्वसामान्य लौकिक जीवनाच्या प्रवाहाशी विसंगत होत्या. पण आपल्या प्रत्यक्ष वागण्यात त्यांनी तशी विसंगती कधी भासू दिली नाही. याचे कारण एकच की, ते मनाने संन्यस्त असले तरी वृत्तीने रसिक होते. आणि हे सारे ते किती उत्साहाने करीत ! त्यामुळे त्यांचा सहवास म्हणजे नेहमीच चैतन्याने ओतप्रोत भरलेला अनुभव असे. या चैतन्यशीलतेच्या जोडीला त्यांच्या वृत्तीतील निर्मळ अशी प्रसन्नता असे. अशा साऱ्या वैशिष्ट्यांमुळे आचार्यांचा सहवास हा सर्वांना मोह घालीत असे.

प्रसन्नतेला बाध यावा, अशा कितीतरी गोष्टी आचार्यांच्या जीवनात आरंभापासून त्यांची साथ करीत आल्या होत्या. प्रखर अशी बुद्धिमत्ता असूनही ध्येयवादाच्या उर्मीपोटी त्यांना उच्च शिक्षणाचा लाभ घेता आला नाही. मनात नसताना त्यांना विवाहबंधनात पडावे लागले आणि त्यातही त्यांच्या वाट्याला काहीशी वंचनाच आली. पत्नीच्या आणि मुलाच्या एकापाठोपाठ घडलेल्या मृत्यूमुळे जणू नियतीनेच त्यांची त्यातून सोडवणूक केली. पण संसारातील जिव्हाळ्याच्या अशा नाजूक नात्यामुळे मिळणारे प्रेम त्यांना कधी मिळाले नाही. ऐन पस्तिशीत शरीरात रोगाचा प्रादुर्भाव झाला. त्या रोगाने एक सततचे दुःख तर उत्पन्न केलेच, पण निष्ठेने स्वीकारलेल्या देशसेवेच्या कार्यातही त्यामुळे विक्षेप उत्पन्न झाला. निरामय आरोग्य असे पुन्हा कधी लाभले नाही, त्यामुळे जीवनातील साध्यासाध्या आनंदानाही ते पारखे झाले. आजारीपणामुळे





अनेक वेळा आठवडेच्या आठवडे त्यांना बिछान्यावर पडून सक्त विश्रांती घ्यावी लागली, एवढेच नव्हे, तर नित्याच्या आयुष्यातही त्यांना हे विश्रांतीचे पथ्य सांभाळावे लागत असे. पण यातील कोणत्याही कारणामुळे कटुतेचा, विषादाचा किंवा वैफल्याचा एवढासाही स्पर्श त्यांनी मनाला होऊ दिला नाही. अशा या साऱ्या परिस्थितीत आचार्यांच्या दृष्टीने भाग्याची गोष्ट एकच होती की, शरीर इतर अंगांनी कितीही दुर्बल झालेले असले, तरी त्यांची बुद्धी अखेरपर्यंत सतेज राहिली होती. आपल्याला काय लाभलेले नाही, याची खंत त्यांनी कधी मानली नाही. बरेचसे हरपल्यावरही आपल्या हाताशी काय आहे त्याची जाणीव त्यांनी राखली. अर्धाच भरलेला जो आपल्या जीवनाचा पेला आहे, त्यात काय साठवलेले आहे ते त्यांनी पाहिले आणि त्याचा आनंद पुरेपूर लुटला. हा त्यांचा आनंद बुद्धीचा विषय असलेल्या ज्ञानात व विचारात साठवलेला होता.

आचार्य आणि यथार्थदीपिका

विचारांच्या क्षेत्राबद्दल आचार्यांना ही जी आस्था होती, तीमुळेच त्यांचा आणि माझा परिचय होण्याचा योग आला. हा परिचय झाला असे म्हणण्यापेक्षा तो त्यांनी आपणहोऊन करून घेतला, असे म्हणणे अधिक योग्य होईल. आचार्यांची प्रकृती बरी नव्हती म्हणून त्यांना भेटण्यासाठी १९६१ मध्ये केव्हातरी प्रा. दाभोलकर सांगलीहून घटप्रभेस असलेल्या कर्नाटक आरोग्यधाममध्ये गेले, तेव्हा केवळ एक कुतूहल म्हणून मी त्यांच्या बरोबर गेलो. रुग्णालयाचे संचालक डॉ. वैद्य तेव्हा आचार्यांवर उपचार करीत होते. किर्लोस्कर, स्त्री आणि मनोहर या सुप्रसिद्ध मासिकांच्या संपादकपदावरून निवृत्त होऊन श्री. शंकरराव किर्लोस्कर किर्लोस्करवाडीहून घटप्रभेस राहावयास आले होते. आरोग्यधामच्या आवारात त्यांनी स्वतःसाठी एक छोटेसे टुमदार घर बांधले होते. काँग्रेस सेवादलाचे संस्थापक डॉ. नानासाहेब हर्डीकर हे आपल्या सार्वजनिक कामामधून वयोमानानुसार बाजूला होऊन तेथे राहत होते. आचार्यही बराच काळ तेथे असत. डॉ. माधवराव वैद्य हे धंदेवाईक डॉक्टर नव्हते, त्यांचा काही ध्येयवाद होता. यापैकी प्रत्येकाजवळ ज्याचे त्याचे वैशिष्ट्यपूर्ण अनुभवाचे भंडार होते. आचार्य रुग्णशय्येवर होते, तरी या सर्वांशी त्यांच्या चालणाऱ्या काव्यशास्त्रविनोदात कोणतीही कमतरता येत नव्हती. या सर्वांच्या सहवासात नुसते असण्यानेही आपल्या वैचारिक विश्वात काही मोलाची भर पडत असल्याचा अनुभव आला.

त्या ओढीपोटी मी नंतरही चारपाच वेळा घटप्रभेला गेलो. या भेटी अर्थातच एका दिवसापुरत्या असत. पुढे विश्रांती घेण्याच्या निमित्ताने आचार्य सांगलीला दाभोलकरांकडे एक आठवडाभर राहण्यासाठी आले. डॉक्टरेटचा अभ्यास करण्याच्या निमित्ताने मी वामनपंडिताच्या यथार्थदीपिकेवर प्रबंध लिहिला आहे, हे दाभोलकरांकडून आचार्यांना बोलताबोलता समजले होते.

विलिंग्डन महाविद्यालयाच्या आवारात दाभोलकरांच्या घरापासून जवळच माझे निवासस्थान होते. एके दिवशी सकाळी आचार्य स्वतः होऊन माझ्याकडे आले, तेव्हा मला अतिशय नवल वाटले. आचार्य जावडेकर आणि शंकरराव देव यांच्या बरोबरीने आचार्य भागवतांचे नाव मी वयाच्या सतराव्या अठराव्या वर्षापासून ऐकत आलो होतो, त्याला एव्हाना वीस वर्षे उलटून गेली होती. या सर्वांबद्दल माझ्या मनात आदरभाव होता. जावडेकरांचा 'आधुनिक भारत' हा ग्रंथ मी बारकाईने वाचलेला होता. आचार्यांनी आपल्या घरी यावे असे त्यांना म्हणण्याइतकाही अधिकार आपल्याला नाही, अशी माझी धारणा होती. एवढी विद्वान आणि नामवंत व्यक्ती आपण होऊन आपल्या घरी यावी, याचा मला फार आनंद वाटला. यथार्थदिपिकेवरील प्रबंधाच्या कुतूहलापोटी आचार्य आले होते. तो सारा अभ्यास मी कसा केला ते तर त्यांनी मला विचारलेच, तेवढ्यावर ते थांबले नाहीत. माझी सारी कौटुंबिक माहिती त्यांनी विचारून घेतली, अगदी मी शिक्षण कसे घेतले तेथपासून तो मला भावंडे किती आहेत येथपर्यंत. माझे दोन धाकटे भाऊ त्या वेळी महाविद्यालयीन शिक्षणासाठी माझ्याकडे राहिले होते, कदाचित त्यामुळेही त्यांनी ती माहिती विचारली असावी. त्यांच्या चौकस वृत्तीचा हा मला आलेला पहिला अनुभव. त्या पहिल्याच भेटीत ते माझ्याकडे चांगले दोन तास बसले होते. अकराशे टंकलिखित पृष्ठे असलेला माझा प्रबंध त्यांनी पाहिला आणि तो वाचण्यासाठी म्हणून घेऊन गेले.

दीडपावणेदोन महिने उलटले आणि आचार्यांचा मला निरोप आला, म्हणून मी कोल्हापूरला त्यांना भेटावयास गेलो. तेथे लोहमार्ग स्थानकाच्या समोर असलेल्या कोरगावकरांच्या प्रशस्त घरात माडीवरील एका खोलीत ते तेव्हा राहत होते. ही भेट दोन तासांहून अधिक वेळ चालली. आचार्य प्रबंधातील विवेचनाबद्दल बोलत होते. तपशिलात जाऊन अनेक प्रश्न त्यांनी मला विचारले, काही मुद्यांची चर्चा केली. त्यांनी संपूर्ण प्रबंध अथपासून इतिपर्यंत बारकाईने वाचला होता, हे पाहून मला फार आश्चर्य वाटले. तोवर मला असे कोणीही भेटले नव्हते आणि आपला हा जड विषयावरील समग्र प्रबंध





डोळ्याखालून घालणारी कोणी व्यक्ती आपल्या आयुष्यात कधी आपल्याला भेटेल, अशी अपेक्षा मी केली नव्हती. त्यानंतर तसे कोणी भेटले नाही, हेही खरे आहे. मला एकीकडे नवल वाटले, तर दुसरीकडे आनंद वाटला. "एवढ्या प्रदीर्घ प्रबंधात कोठेही एकदेखील विसंगती नाही, सारी मांडणी तर्कशुद्ध आहे." असे ते मला म्हणाले आणि माझ्या आनंदात मोठी भर पडली. तत्त्वज्ञानविषयक विचाराच्या प्रकरणाला मी वेदांत असे नाव दिले होते. त्याऐवजी अध्यात्म असे शीर्षक योग्य होईल, असे त्यांनी सुचवले. ती सूचना मला फार मोलाची वाटली. कर्म आणि नीती यांच्या परस्परसंबंधाच्या वामनपंडिताच्या मांडणीबद्दल मी जे विवेचन केले होते, त्याविषयी त्यांनी काही स्वतःचे स्पष्टीकरण केले, तेही माझ्या विचारांना नवी दिशा देणारे ठरले. उपनिषदे, भगवद्‌गीता, शंकराचार्य, येथपासून तो ज्ञानदेवांपर्यंत आचार्यांच्या वाचनाची कक्षा होती. राष्ट्रीय प्राध्यापक म्हणून ज्यांचा सन्मान केला गेला ते पुण्यातील आचार्य वि. प्र. लिमये आणि ज्यांनी आपले पंच्याऐंशी वर्षाचे सारे जीवन अविवाहित राहून केवळ संतवाङ्मय, शंकराचार्य आणि विशेषतः ज्ञानेश्वरी यांच्या परिशीलनात घालवले ते श्री. वि. मो. केळकर, अशी माणसे आचार्यांच्या तरुणपणीच्या मित्रमंडळात होती. या दोघांचा जवळून परिचय होण्याचा योगही पुढे माझ्या आयुष्यात आला. कोल्हापूरच्या त्या भेटीत आचार्यांशी माझा खरा वैयक्तिक परिचय झाला आणि तो पुढे वाढत गेला. त्यानंतर केव्हाही सांगलीला आले, तर आचार्य माझ्याकडे आल्याशिवाय राहिले नाहीत. हा प्रबंध प्रकाशित झाला पाहिजे असे त्यांनी चारचौघांच्या समोर बोलून दाखविले आणि त्यामुळेच सहाशे पृष्ठांमधे आणलेला तो ग्रंथ त्यानंतर दोन वर्षात कॉन्टिनेन्टल प्रकाशनाच्या श्री. अनंतराव कुलकर्णी यांनी प्रसिद्ध केला. याचे मूळ श्रेय आचार्यांकडे जाते, हे सांगावयास हवे असे नाही.

सुखसंवाद आणि काव्यशास्त्रविनोद

१९६३ साली मी पुण्याला फर्गसन महाविद्यालयात आलो. १९६८ च्या सुमारास आचार्य पुण्याला राहण्यासाठी आले. त्यानंतर अखेरचा श्वास घेईपर्यंत ते पुण्यात होते. या काळात त्यांच्याशी माझा संपर्क वाढत गेला आणि त्यांचा अधिक सहवासही मिळत गेला. डॉ. द. न. गोखले हे सुप्रसिद्ध शिक्षणतज्ज्ञ आणि चरित्रकार फर्गसनच्या आवारात राहत होते. त्यांची माझी मैत्री वयाच्या अठराव्या वर्षापासूनची. गोखल्यांचे थोरले बंधू विनायक हे आचार्यांचे तरुण वयातील अगदी निकटचे असे राजकीय चळवळीतील सहकारी होते. ते क्षयाने आजारी पडून अकाली गेले. त्यांचा धाकटा भाऊ म्हणून गोखल्यांवर आचार्यांचे पुत्रवत प्रेम होते. केसरीत त्या वेळी व्यवस्थापक म्हणून आलेले डॉ. व. ल. वष्ट हे तर माझे सोळाव्या वर्षापासूनचे मित्र. आमचे हे त्रिकूट आचार्यांना प्रिय झाले. आमच्यामधील प्रदीर्घ मैत्रीचे ते भरघोस कौतुक करीत आणि आमच्यापैकी प्रत्येकाशी त्यांचा वेगवेगळ्या प्रकारचा संवाद चाले. आम्हा तिघांचे अभ्यासाचे व आवडीचे विषय वेगळे होते, पण ही अडचण आचार्यांना पडली नाही. अधूनमधून ते गोखल्यांकडे एकदोन दिवस राहून जात. हळुहळू ते माझ्या घरी एकएक दोनदोन दिवस राहू लागले. हे सारे सहजपणे घडत गेले आणि तितक्याच सहजपणे त्यांच्या-माझ्यातील भावबंध उत्कट होत गेले. अखेरच्या दोनतीन वर्षात तर हे नाते एवढे जवळचे होऊन गेले की, महिन्यातून दोनतीन दिवस आमच्या घरी राहण्यासाठी आचार्य मुद्दाम येत असत. काही वेळा शनिवार पेठेतील साधना साप्ताहिकाच्या कार्यालयात ते एखाद्या बैठकीसाठी येत. तेथे रात्री उशीर झाला तर सांगत, "मला करंदीकरांच्या घरी पोचवा," एवढा मोकळेपणा आमच्या संबंधामधे उत्पन्न झाला. माझी राजकीय मते माहीत असलेल्या साधनेच्या वर्तुळातील काही व्यक्तींना या गोष्टीचे फार नवल वाटते, असे आचार्यांनीच एकदा मला म्हटले.

डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीच्या आजीव सदस्यांच्या सभा वर्षातून चारपाच वेळा होत असत. त्या निमित्ताने सांगलीहून प्रा. दाभोलकर आणि प्रा. हातकणंगलेकर, तर मुंबईहून प्रा. रेगे येत असत. या सर्वांचे वास्तव्य अनेक वेळा माझ्याकडे असे. रेगे आणि दाभोलकर यांचा सहवास आचार्यांना विशेष प्रिय आहे, हे माहीत असल्यामुळे अशा सभांच्यावेळी मी आचार्यांना मुद्दाम बोलावून घेत असे. आचार्य आले आहेत म्हणून कधी प्रा. अ. भि. शहा येऊन जात, तर क्वचित प्रा. ग. प्र. प्रधान फेरी टाकत. यदुनाथ थत्ते आणि दि. के. बेडेकर अशा व्यक्तीही त्या काळात आचार्यांना भेटण्यासाठी येऊन गेल्या पण हमखास येत असत ते श्री. प्रभाकर पाध्ये. विविध विषयांवरील वैचारिक चर्चा ही पाध्यांना सर्वात प्रिय असणारी गोष्ट, किंबहुना पाध्ये आणि आचार्य यांच्यातील तो समान भाग होता. दुपारी बारा ते संध्याकाळी सहा एवढा वेळ आमची आजीव सदस्यमंडळाची सभा असे. बाकीचा सारा वेळ रेगे, दाभोलकर आणि कधी असतील तेव्हा हातकणंगलेकर, यांच्याशी आचार्यांचा विश्रब्ध संवाद





चाललेला असे. यातील प्रत्येकाच्या स्वभावाचे काही वैशिष्ट्य होते आणि प्रत्येकाचा स्वतंत्र दृष्टिकोण होता. रेगे तत्त्वज्ञानाचे, दाभोलकर अर्थशास्त्राचे, तर हातकणंगलेकर इंग्रजी साहित्याचे प्राध्यापक होते. आचार्यांना या सर्व विषयात गोडी होती. या सर्वांच्या वृत्तीला समाजसन्मुखतेचा पदर होता, तो जणू सर्वांना एका भूमिकेवर आणणारा समान घटक होता. प्रत्येकाची बोलण्याची आणि युक्तिवाद करण्याची शैली वेगळी होती. पण मनाचा प्रांजळपणा आणि वैचारिक सामर्थ्य या बाबतीत हे सारे तुल्यबळ होते.

कधीकधी गप्पा रंगत आणि दोनदोन तीनतीन तास केव्हा निघून जात ते कळतही नसे. या सर्वाला केवळ साक्षीभूत होऊन राहिल्यावर माझ्यासारख्याला श्रवणसुखाचा आनंद मिळे आणि तो एक अनमोल ठेवा होऊन जाई. विषय गंभीर असत, पण चर्चा कधी बोजड होत नसे. काव्य आणि शास्त्र यांच्या जोडीला विनोदाची कारंजीही अधूनमधून उसळत असत. विलोभनीय वाटावा असा या सर्वांच्या एकत्रित वास्तव्याचा सोहळा होता. पाध्यांना तर याचे फार आकर्षण वाटे. एके दिवशी संध्याकाळी आलेले पाध्ये आणि कमलाताई रात्री नऊ वाजता निरुपायाने निघाल्यासारखी आपल्या घरी परत निघाली. रेगे, दाभोलकर, हातकणंगलेकर त्यावेळी माझ्याकडे होते, आचार्य तर होतेच. पाध्यांना निरोप देण्यासाठी मी अंगणाबाहेरच्या फाटकापाशी गेलो, तर आपल्या गाडीत बसताना ते मला म्हणाले, "हे सारेजण आले आहेत, छान गप्पा रंगल्या आहेत, मला तुमचा फार हेवा वाटतो." यावर मी त्यांना म्हटले, "थांबा, जेवण करून सावकाश जा." पण ती दोघे सुज्ञ होती. आमच्या घरात आधीच भरपूर माणसे आहेत, हे त्यांना दिसत होते.

ज्याच्या ठिकाणी बुद्धीचे आणि अभ्यासाचे काही तेज असेल, अशा व्यक्तीविषयी आचार्यांना नेहमी कुतूहल असे. कोणाच्याही गुणाबद्दल त्यांना मनापासून कौतुक असे आणि हे कौतुक अखेर त्या व्यक्तीविषयी त्यांच्या मनात प्रेम उत्पन्न करीत असे. हे प्रेमही सुप्त राहत नसे, त्याचा प्रकट आविष्कार होत असे. कीर्तिवंत अशी किती माणसे इतरांच्या गुणांची मनःपूर्वक दखल घेताना आढळतात, याविषयीचा अनुभव डोळ्यांसमोर आणला, तर आचार्यांच्या गुणग्राहकतेचे वर्म समजेल. फर्गसनमधील गणिताचे प्राध्यापक राजाभाऊ इनामदार हे एकदा माझ्याकडे येऊन गेले. आपल्या नेहमीच्या स्वभावानुसार कोण आले होते ही चौकशी आचार्यांनी केली. राजाभाऊंची माहिती समजल्यावर आचार्यांना एवढे कौतुक वाटले की, मुद्दाम वेळ ठरवून घेऊन ते फर्गसनच्या आवारात असलेल्या त्यांच्या घरी गेले आणि दोन तास मोकळेपणाने गप्पा करून आले. राजाभाऊ शास्त्रीय संगीताचे उत्तम जाणकार. एकदा ते आले असताना संगीताबद्दल मी त्यांना माहिती विचारत होतो. असेच एकदा हातकणंगलेकर आले. मध्ययुगीन युरोपातील रेनेसान्स कालखंडातील अभिजात चित्रकला आणि बॅराक आर्ट या नावाने ओळखली जाणारी चित्रकला या दोहोंच्या स्वरूपातील फरक मी त्यांना विचारला. आचार्य शेजारच्या खोलीत बसून ऐकत होते. हातकणंगलेकर गेल्यावर ते मला म्हणाले, "संगीत आणि चित्रकला अशा नाना विषयांवर तुम्हा मित्रांच्या या गप्पा चालतात, तुम्ही त्यातला आनंद घेता, आमच्या आयुष्यात हे सारं राहून गेलं."

देशभक्तीच्या ध्येयापोटी आपण काही व्रतांचा स्वीकार केला आणि जीवनातील निरामय अशा आनंदाचे काही भाग आपल्याला बंद होऊन गेले, याविषयी असलेल्या आंतरिक जाणिवेची अशी एखादी खूण अवचितपणे आचार्यांच्या बोलण्यात मिळून जात असे. मला पु. ल. देशपांडे यांच्या 'तुझे आहे तुजपाशी' या नाटकातील आचार्य या पात्राच्या व्यक्तिरेखेची आठवण होई. त्यातील त्या आपल्याच कोशात गुंतून पडलेल्या आचार्यांपेक्षा आपल्या घरी येणारे हे आचार्य किती निराळे आहेत, असे माझ्या मनात येई. असे जे काही आपल्या जीवनात राहून गेले, त्याबद्दल कोणताही विषादाचा भाव आचार्यांच्या मनात नसे. एका उदात्त ध्येयासाठी आपण दिलेली ही किंमत आहे आणि अशी किंमत मोजली तरच जीवनाला अर्थपूर्णता येते, हे ते पूर्ण समजून होते. आता ते पर्व मागे पडले आहे, हेही ते जाणून होते. आणि ते आपली एकूण जीवनपद्धती ते बदलू शकत नसले, तरी मागच्या काळातील ओझी आजही विनाकारण खांद्यावर घेऊन फिरावे असेही ते करीत नसत. दाभोलकर आणि मी यांच्या मनात एकदा आले की, आचार्य आपण होऊन चित्रपट पाहावयास गेले असणे शक्य नाही. त्यांना घेऊन चित्रपट पाहावयास जावे असा आम्ही बेत केला. आचार्यांची प्रतिक्रिया काय होईल याबद्दल थोडी शंका अर्थातच होती. पण आचार्यांनी आनंदाने संमती दिली आणि ते चित्रपट पाहण्यासाठी आले, एवढेच नव्हे, तर तो पाहून आल्यावर जेवणाच्या वेळी त्यांनी त्या चित्रपटातील कथानक आणि अभिनय यांविषयी चर्चाही केली.

वागण्याबोलण्यातील सूक्ष्मता

दोनदोन तीनतीन दिवसांचा असा एकमेकांच्या





अनुक्रमणिका

सहवासाचा आणि संवादाचा आनंद आपण मुक्तपणे घेऊ शकतो, ते या घरातील गृहिणी आपणा सर्वांची चहापासून जेवणापर्यंतची सारी देखभाल करीत आहे म्हणून, याची पुरीपुरी जाण आचार्यांना असे. त्याची पावती त्यांच्या बोलण्यातून मिळाल्याशिवाय कधीही राहत नसे. एखाद्या विषयावरील चर्चा रंगात आलेली असतानाच कधीकधी आम्ही जेवणाच्या मेजावर येऊन बसत असू. अशा वेळी सामान्यपणे घडते ते असे की, आपण आपल्या गप्पांमधे रमलेलो असतो आणि इतर कोणत्या गोष्टीकडे आपले लक्ष राहत नाही. पण आचार्य त्यातले नव्हते, ते सावध असत. आपल्या समोरच्या ताटांमधून ताजे, गरम आणि रुचकर पदार्थ वाढलेले आहेत, प्रत्येक वेळेला रुचिपालट म्हणून काहीतरी नवे आपल्यासमोर ठेवले गेले आहे, हे त्यांच्या दृष्टीने निसटत नसे. ते सर्वांना म्हणत, "आता जेवणाकडे लक्ष द्या. घरातल्या गृहिणीनं सकाळपासून श्रम करून जेवण तयार केलं आहे, हे विसरू नका." हा कधीतरी चुकून निघणारा उद्‌गार नसे. आपल्या छोट्यामोठ्या सुखसोयींसाठी कोण केव्हा कोणती गोष्ट करीत आहे, याची नोंद त्यांचे मन न चुकता घेत असे. रात्री त्यांचे अंथरूण घालून ठेवलेले असे. प्रत्येक वेळी इतके करण्याची काही गरज नाही, असे ते साहजिक म्हणत पण त्यांची एवढी व्यवस्था करणे हे अतिथ्याला अनुसरून केले जाई.

याची परतफेड आचार्य कशी करीत ? सकाळी सहाच्या सुमारास त्यांच्या खोलीत डोकावले, तर मच्छरदाणी नीट पलंगाच्यावर लावलेली असे. चादर आणि पलंगपोस यांच्या घड्या केलेल्या असत. अंथरुणावरील चादरीला कोठेही एक सुरकुती दिसत नसे. सकाळी आलेले वर्तमानपत्र हातात घेतले की, प्रथम आचार्य त्याची व्यवस्थित घडी करीत आणि नंतर त्याचे वाचन सुरू होई. वाचून झाल्यावर वर्तमानपत्र मेजावर ठेवले, तर ते कधीही कसेतरी टाकलेले नसे. पुस्तके, मासिके किंवा इतर कागदपत्र, अशा सर्व वस्तू मेजावर ठेवताना त्या त्यांच्याकडून सर्व वेळी अतिशय व्यवस्थित ठेवल्या जात. आपण संन्याशाशी नाते सांगणारे व्रतस्थ जीवन स्वीकारले आहे, याचा अर्थ आपण कसेही गबाळेपणाने राहिले तरी चालेल, असे त्यांनी कधीही मानले नाही. सौंदर्यदृष्टी आणि सुसंस्कृतपणा हे विशेष त्यांच्या सर्व वेळच्या वागण्यातून प्रकट होत असत. आपला छोटासा मुक्काम संपवून ते परत निघाले की, घरातील सर्वांशी दोन शब्द बोलल्याशिवाय त्यांचे पाऊल बाहेर पडत नसे. ते गेले तरी त्यांच्या वागण्याबोलण्यातील प्रसन्नतेचा दरवळ घरात बराच काळ दरवळत राही.

निर्मळ अशा आपुलकीचा ओसंडून वाहणारा झरा त्यांच्या वागण्यातून सतत सर्वांची हृदये जणू भिजवून टाकत असे आणि तरी या साऱ्याला त्यांच्या सहजसिद्ध अशी निरपेक्ष अलिप्ततेची किनार जोडलेली असे. हा त्यांच्या स्वभावाचा एक फार मोठा विशेष होता. एखाद्या कुटुंबात किंवा मित्रपरिवारात ते जितक्या समरसतेने साऱ्या गोष्टींत सहभागी होऊन त्यातला आनंद घेत असत, तेवढ्याच सहजपणे ते जाताना सर्वांचा निरोप घेत आणि तसा तो घेताना तितकेच समाधानी असत. माणसाला सतत कोणची तरी सोबत आवश्यक असते. आपणा सर्वांना येणारा हा अनुभव आहे. आचार्यांना अशी हक्काची कोणतीही सोबत नव्हती आणि कितीही माणसांना ते भेटले किंवा कोणाकडे चारदोन दिवस राहिले, तरी अखेर ते एकाकीच होते. पण अशा एकाकीपणातही ते प्रसन्न असत. गांधीभवनाच्या खोलीत ते हाताने स्वयंपाक करून राहत असत. अगदी आवश्यक तेवढीच भांडी, थोडे कपडे आणि अंथरूणपांघरूण असा त्यांचा संसार होता. किमान आवश्यकतेहून अधिक काहीही ते जवळ ठेवीत नसत, कोणी दिले तरी घेत नसत, अशी त्यांची अपरिग्रही वृत्ती होती. ज्या ज्या वेळी त्या खोलीत मी त्यांना भेटावयास गेलो, त्या त्या वेळी एखाद्याने आपल्या भरलेल्या कुटुंबात करावे एवढ्या प्रसन्नपणाने होणारे त्यांचे स्वागत अनुभवावयास मिळाले. एकटे राहत असल्याची कोणतीही छाया त्यांच्या मुद्रेवर दिसत नसे. अशी प्रसन्नता ही एक दुर्मिळ गोष्ट आहे.

एकदा त्यांच्यावरोबर बोलत बोलत मी फर्गसनपासून लकडी पुलापर्यंत गेलो. तेथे रिक्षा करून तेथून पाच-सहा किलोमीटर दूर असलेल्या आपल्या खोलीकडे गेले. माझ्याकडचे दोन दिवसांचे वास्तव्य संपवून ते परत चालले होते. त्यांची रिक्षा निघाली. हात हालवून त्यांनी माझा निरोप घेतला. आता यानंतर पुढचे आठ पंधरा दिवस तरी ते खोलीत अगदी एकटे असणार, या कल्पनेने त्या क्षणी माझे मन एकदम फार अस्वस्थ झाले. सत्तरी जवळ आलेली, प्रकृतीही तशी बरी नसते, अशा अवस्थेत त्यांना एकटे राहावे लागते, ही जाणीव माझ्या मनात वेदना उत्पन्न करून गेली. संध्याकाळची गर्दीची वेळ होती. लकडी पुलाजवळचे तीन दिशांचे मोठे रस्ते माणसांनी फुलून गेले होते. जो तो आपापल्या व्यवधानात आणि घरी पोचण्याच्या धांदलीत होता. त्यात काही गैरही नव्हते. हे असेच असते आणि असेच असावे लागते. पण माझ्या मनात आले, ही शेकडो माणसे आता या रस्त्यावर आहेत. ज्या स्वातंत्र्याचा उपभोग आपण वीस बावीस वर्षे घेत आहोत, ते

प्राप्त होण्यासाठी ज्याने आपले सारे ऐन तारुण्य खर्ची घातले होते आणि स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या साऱ्या लाभांपासून जो शत योजने दूर राहिला होता, असा एक संन्यस्त वृत्तीचा देशभक्त आता येथे आला होता, त्याने आपणा सर्वांसाठी केवढी तपस्या केली आहे याची साधी माहिती या वाहत्या जनसमुदायामधे कोणालाही नाही, ही गोष्ट मन किती विषण्ण करणारी आहे ! पण लगेच मनात आले : ही तर सारी सामान्य माणसे आहेत. त्यांना खरोखरीच काही माहीत नाही आणि त्यामुळे त्यांचा काही दोष नाही. पण जे आज राजकीय पक्षात आहेत आणि सत्तेच्या आसनांवर सुखाने नांदत आहेत, त्यांना तरी आचार्यांच्या ऋणाची कितीशी आठवण आहे ? वर्षे उलटत जातात आणि सारे काही समाजाच्या अंगाने विस्मरणात जात असते. 'सर्वं यस्य वशादगात्स्मृतिपथम्' म्हणजे सगळे सगळे ज्याच्यामुळे अखेर केवळ स्मृतींच्या रूपाने उरते अशा कालाला भर्तृहरीने एका श्लोकात वंदन केले आहे. त्याने दिलेला तेथील संदर्भ काही शतके आधी ऐन वैभवात दिमाखाने नांदलेल्या राजसत्तांचा आहे. त्या कालाच्या महिम्याची प्रचीती आपण जणू वर्तमानकालातच आपल्या डोळ्यांसमोर घडून गेलेल्या घटनांच्या संदर्भात घेत आहोत, अशा काही आगळ्या जाणिवेची सोबत घेऊन मी तेथून परत आलो.

वात्सल्य आणि ऋणानुबंध

ज्या घराशी आपले एकदा लागेबांधे जुळले, तेथे घडणाऱ्या साऱ्या छोट्यामोठ्या कौटुंबिक घटनांशी आचार्यांचे अतिशय निकटचे नाते जडत असे आणि या नात्यातून उत्पन्न होणाऱ्या वडीलधारेपणाच्या जबाबदाऱ्या ते आपल्या शिरावर सहजपणे घेत असत. माझ्या थोरल्या मुलीचा विवाह जवळजवळ तीन वर्षांपूर्वी झाला. आदल्या दिवशी संध्याकाळी झालेल्या सीमान्तपूजनाच्या कार्यक्रमापासून तो दुसऱ्या दिवशी संध्याकाळी तीन साडेतीन तास चालू असलेला स्वागतसमारंभ आणि अल्पोपहार संपेपर्यंत सर्व वेळ आचार्य त्या समारंभात घरच्या माणसाप्रमाणे उपस्थित होते. माझे अनेक मित्र आले होते, पुण्यातील नाना क्षेत्रातील अनेक माणसे येऊन गेली. घरातल्या वडीलधाऱ्या माणसाने करावी, तशा आस्थेने ज्यांचा परिचय होता त्या सर्वांची विचारपूस ते करीत होते. सारा समारंभ आटोपून मुलगी सासरच्या घरी गेल्यावर रात्री साडेदहानंतर आचार्यांना मी गांधीभवनाजवळच्या त्यांच्या खोलीत पोचवले. ते मोठ्या आनंदात होते आणि समारंभातील साऱ्या व्यवस्थेचे कौतुक करीत होते. या माझ्या मुलीचा दोन खोल्यांत मांडलेला नवा संसार पाहण्यासाठी आचार्य नंतर तिच्या घरी गेले. त्यांना जिना चढण्याची परवानगी नव्हती, तरी चार चार पायऱ्यांनंतर थांबत दोन जिने चढून गेले. क्षयाच्या व्याधीमुळे आलेल्या खोकल्याने आचार्यांची सोबत दिवसरात्र आयुष्याच्या अखेरीपर्यंत केली. यात संसर्गाचा काही भाग असतो आणि तो इतरांना उपसर्गकारक ठरू शकतो, याचे अवधान ते सतत ठेवीत असत. माझ्या पहिल्या नातवाच्या बारशाच्या समारंभात संध्याकाळी पाचपासून रात्री नऊपर्यंत ते आल्यागेल्यांशी हास्यविनोद करीत बसले होते. त्याआधी ते माझ्या मुलीच्या खोलीत गेले. दाराशी उभे राहिले. दारापासून पुढे गेले नाहीत. वडीलकीचे नाते मानून जे काही कौतुक करावयाचे ते त्यांनी तेथून केले, नातवाला काय द्यावयाचे तेही दिले. मुलाची आई उपा. तिला म्हणाले, "मी इथनंच बोलतो. आमच्यासारख्या रोगी माणसानं तान्ह्या मुलाच्या फार जवळ जाऊ नये."

हे उद्गार ऐकून मी मनोमन अतिशय चकित झालो. स्वतःच्या रोगी अवस्थेबद्दल विषादाचा थोडासाही अंश त्यांच्या स्वरात नव्हता. एक अपरिहार्य वस्तुस्थिती म्हणून आपल्या त्या भागधेयाचा त्यांनी स्वीकार केला होता. पण त्याच वेळी या जगात नव्याने पाऊल टाकलेल्या एका बालजीवाबद्दल आपले वात्सल्य योग्य प्रकारे व्यक्त करण्यात त्यांना कोणतीच अडचण वाटत नव्हती. स्थितप्रज्ञता ती याहून वेगळी काय असते ? अशा समारंभात वावरताना असणारी औपचारिकता तर त्यांच्या ठायी लेशभरही नव्हती. हे आनंदाच्या एका विशेष प्रसंगातील त्यांचे वागणे झाले. याचेच इतर काही आविष्कारही असत. आचार्यांचा रवींद्रांच्या कवितेचा फार चांगला व्यासंग होता. त्या काव्यावर त्याचे प्रेम होते. आम्हा सर्वांना त्यात रुची आहे, हे दिसल्यावर आमच्या विनंतीचा मान ठेवून एके दिवशी रात्रीचे जेवण आटोपल्यावर त्यांनी आम्हाला रवींद्रांच्या काही कविता त्यांचे रसग्रहण करीत वाचून दाखविल्या. श्रोते किती ? आम्ही दोघे आणि आमच्या दोन मुली, फक्त चार. पण आचार्यांच्या लेखी संख्येला फार महत्त्व नव्हते. महत्त्व होते खऱ्याखुऱ्या रसिकतेला आणि जिज्ञासावृत्तीला. या आपुलकीचे आणखी एक वेगळे दर्शनही एकदा घडून गेले. १९७१ च्या डिसेंबरमध्ये माझ्या कानावर एक मोठी शस्त्रक्रिया करावी लागली. त्यासाठी आम्ही दोघे मिरजेला गेलेलो आणि मुली पुण्यात. अशा प्रसंगी नाही म्हटले तरी थोडी चिंता, काहीशी धाकधूक असतेच. शस्त्रक्रियेच्या आदल्या दिवशी दुपारी दोनच्या सुमारास आचार्य गांधीभवनाच्या आवारातील आपल्या





खोलीतून फर्गसनच्या आवारातील आमच्या घरी आले. आपण होऊन आले, आपण येणार आहोत असे काहीही ते आधी बोलले नव्हते. मुलींच्याशी गप्पा मारत बसले. शस्त्रक्रिया व्यवस्थित पार पडून माझी भूल उतरली, असा दूरभाष मिरजेहून रात्री आठ वाजता आला आणि मग आचार्य परत गेले. का करावे हे सारे त्यांनी आमच्यासाठी ?

तसे पाहिले तर आचार्यांचा जन्मभरातील काँग्रेसच्या चळवळीतील सहभाग आणि मी ज्या हिंदुत्ववादाची सोवत घेऊन आलो होतो तो प्रवास, या दोहोंचे काहीही नाते नव्हते. असलेच तर ते विरोधाचे होते. हिंदुत्वाची विचारधारा आणि राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाचे कार्य यांवर आचार्यांनी कितीतरी वेळा प्रकट सभांमधून प्रखर टीका केली होती. पण माझा त्यांचा परिचय झाला, त्या काळात राजकीय मतभेदापोटी निर्माण होणाऱ्या माणसामाणसांतील दुराव्यातून आचार्य पूर्णपणे बाहेर पडले होते. त्यांच्याशी जवळून संपर्क येऊ लागल्यानंतरच्या पहिल्या एकदोन वर्षांत मी संघाबद्दल आपणहोऊन कधी एक अक्षरही उच्चारले नाही. आचार्य आमचे घरी आले असताना जे जे कोणी येऊन जात, त्यापैकी कोणाचेही मत संघाला अनुकूल नव्हते. सदासर्वकाळ चालणाऱ्या संभाषणांमध्ये संघाबद्दल टीकेचा उद्गार कानावर पडण्याचा प्रसंग येत असे, पण त्याचा कोणताही प्रतिवाद मी करीत नसे. पुढे पुढे मनाचे बंद असलेले कप्पे उघडले जाऊ लागले, तसतसे आचार्यांशी माझे संघाबद्दल बोलणे होऊ लागले. सरदार वल्लभभाई पटेल ज्याचे अध्यक्ष होते, त्या १९३८ साली सांगलीला भरलेल्या दक्षिणी संस्थान लोकपरिषदेच्या अधिवेशनाच्या वेळी काँग्रेसचे त्या भागातील पुढारी श्री. तात्यासाहेब शिखरे यांच्या हाताखाली मी काम केले होते, त्या निमित्ताने मी महिना दीड महिना खेड्यापाड्यातून सर्वत्र फिरलो होतो, आणि ही गोष्ट मी संघाचा स्वयंसेवक झाल्यानंतरच्या काळात केवळ अशा प्रकारच्या कामाचा अनुभव घेण्यासाठी केली होती, हे ऐकल्यावर आचार्यांना नवल आणि कौतुक वाटले. त्यानंतर त्यांच्याशी डॉक्टर हेडगेवार आणि त्यानंतरचे सरसंघसंचालक पूजनीय गुरुजी यांच्याबद्दल बोलणे होऊ लागले. आचार्यांनी मला अनेक प्रश्न वेळोवेळी संभाषणाच्या ओघात विचारले. संघाची विचारधारा आणि कार्यपद्धती यांबद्दल अनेक गोष्टी त्यांना नव्याने कळल्या, असे त्यांनी मोकळेपणाने बोलून दाखविले. कोणत्याही कामाला अंगभूत अशा मर्यादा असतात. संघाच्या कामातील मर्यादा मान्य करण्यात मला कोणतीही अडचण वाटत नसे. याचा आचार्यांवर विशेष परिणाम झाला. असे अनेक संवाद अधूनमधून होत राहिल्यावर एकदा गुरुजींच्या त्या वेळी चालू असलेल्या कार्यक्रमांचा काही विषय निघाला आणि त्याबद्दलची माहिती मी सांगितली. त्यावर आचार्य उत्स्फूर्तपणे आणि मोठ्या आदराने उद्गारले, "ते तर काय, एक परिव्राजक आहेत." परिव्राजक म्हणजे नित्य संचार करीत राहणारा संन्यासी. सरसंघसंचालक संघाचे काम करतात म्हणजे सतत देशभर फिरत राहून तालुकापातळीपर्यंतच्या कार्यकर्त्यांशी संपर्क ठेवतात आणि स्वयंसेवकावर निःस्वार्थ देशभक्तीचा व निर्मळ चारित्र्याचा संस्कार करीत राहतात, हे आचार्यांना एव्हाना माहीत झाले होते. त्याची त्यांनी आपल्या वैशिष्ट्यपूर्ण भाषेत दिलेली ही पावती होती. या संदर्भात त्यांच्याकडून आणखी कोणत्या प्रशस्तीपत्राची अपेक्षा करणे शक्य होते ? अशा निरनिराळ्या प्रकारच्या वैचारिक देवाणघेवाणीतून आमच्यातील जवळीक नकळत वाढत गेली आणि ती एवढी मनमोकळी झाली की, तीमध्ये राजकीय मतभेद वगैरे साऱ्या गोष्टी जणू वितळून गेल्या.

अखेर उरला तो निर्मळ अशा जिव्हाळ्याचा भाव. त्यांच्या सहज उद्गारातून त्याची प्रचीती येऊन जात असे. एकदा असेच दोनतीन दिवस राहून ते परत जाण्यासाठी निघाले. नेहमीप्रमाणे मी त्यांना निरोप देण्यासाठी आमच्या निवासस्थानाच्या जवळच असलेल्या महाविद्यालयाच्या मुख्य प्रवेशद्वारापाशी गेलो. आम्ही रिक्षा पाहत होतो. बोलता बोलता आचार्य मला म्हणाले, "तुमच्याबद्दल एवढी ओढ मला का वाटते याचा उलगडा होत नाही, हा पूर्वजन्मीचा काही ऋणानुबंध असला पाहिजे." हे उद्गार ऐकल्यावर आता आचार्यांकडून आपल्याला मिळण्यासारखे काहीही उरले नाही, असा भाव माझ्या मनात उत्पन्न झाला. "आचार्य बोलताना तुमचा उल्लेख करतात." असे श्री. श्रीपाद जोशी आणि प्राचार्य शरच्चंद्र चिरमुले यांच्यासारखे अगदी वेगळ्या प्रकृतीचे लेखक माझ्याशी बोलताना एकदोन वेळा म्हणाले होते. ते केवळ औपचारिक बोलणे नव्हते, तर त्यामागे आचार्यांचे खरेखुरे वात्सल्य उभे होते, असे त्या क्षणी जाणवले. 'भावस्थिराणी जननान्तरसौहृदानि।' या कालिदासाने शाकुंतलमध्ये दुष्यंताच्या मुखात घातलेल्या उद्गारांचेही साहजिकच स्मरण झाले. यथार्थदिपिकेवरील माझा प्रबंध त्यांना आवडला होता. तेथे परिचयाचा प्रारंभ झाला. उपर्युक्त उद्गार त्यांनी काढला, तेव्हा गायकवाडवाड्यातील केसरीच्या ग्रंथशालेत 'भगवद्-गीतेचे तीन टीकाकार' ही श्रीज्ञानदेव, वामनपंडित आणि लोकमान्य टिळक यांच्या गीताटीकांचा तौलनिक परामर्श





घेणारी माझी पाच व्याख्याने होऊन गेली होती. त्या सर्व व्याख्यानांना आचार्य उपस्थित होते. त्यांची ती उपस्थिती ही डॉ. ग. श्री. खैर, प्रा. दि. के. बेडेकर किंवा श्रीमती मैत्रेयी विनोद अशा नामवंत श्रोत्यांच्या दृष्टीने एक मान्यतेची खूण होती. ही व्याख्याने प्रसिद्ध झाली पाहिजेत, असे आचार्यांनी म्हटले होते. त्यांचे लेखन चालू आहे हे त्यांना माहीत होते. यथाकाल ती प्रसिद्ध होतील, पण त्यावेळी आचार्य असणार नाहीत असे एक दु:ख मनात आहे. ज्ञानाच्या क्षेत्राविषयीचे जागते प्रेम आणि माणसाविषयी असणारा उत्कट जिव्हाळा या दोहोंचे हे असे विलोभनीय मिश्रण आचार्यांच्या व्यक्तिमत्त्वात झाले होते.

स्थितप्रज्ञाची प्रसन्नता

असे हे वेगळ्या वृत्तीचे आणि आगळ्या धारणेचे आचार्य. मूळ प्रकृतीने ज्ञान आणि विचार यांचे प्रेमी, पण कर्तव्यभावनेपोटी भूमिकेने देशभक्त आणि त्याला संन्यस्त वृत्तीची जोड. देशसेवेचे ते दिवस मागे पडले आणि काळ बदलला आहे हे ध्यानात आल्यावर ते शांतपणाने त्यातून बाजूला झाले. त्या वेळचे पक्षापक्षातील मतभेद, कोणाकोणा-विषयीचे रागलोभ, किंवहुना विशिष्ट विचारप्रणालीविषयीचा आग्रह वा अभिनिवेश, हे सारे त्यांनी मागे टाकले. चीनचे आक्रमण झाले आणि आचार्य शंकरराव देवांनी प्रकटपणे काही भूमिका घेतली. तो पवित्रा कालबाह्य आहे आणि खटाटोप अनाठायी आहे, असे आचार्य स्पष्टपणाने म्हणत असत. अखेर साऱ्यातून केव्हातरी आपण बाजूला व्हावे लागते, हे ते पूर्ण ओळखून होते. मृत्यू जितका अटळ आहे, तितकेच मानवी जीवनातील साऱ्या उदात्त प्रयत्नांचेही असे काही फलित न टळणारे आहे, असे ते म्हणत. आपल्या अवघ्या जीवनाला उंची आणणारी ध्येयवादाची उपासना समाप्त झाली, तर त्याचाही त्यांनी खेद मानला नाही. नाना विषयांवरचे आपले विचार त्यांनी शब्दबद्ध करावेत, असे ज्यांच्यावर आचार्यांचे प्रेम होते अशा व्यक्तींनी त्यांना कितीतरी वेळा आग्रहाने म्हटले होते, त्यासाठी लागेल ते साहाय्य देण्याची सिद्धता दाखवली होती. पण त्यातही आचार्य गुंतले नाहीत, याचेही त्यांच्या मनाची ही विशिष्ट भूमिका हेच कारण असावे. उगवलेला सूर्य मावळणार आहे हे आपण जितक्या सहजपणे स्वीकारतो, तितक्या अलिप्तपणे ते 'आपलं हे शरीर केव्हा पडायचं असेल तेव्हा पडेल' असे उद्‌गार स्वत:च्या मृत्यूच्या संदर्भात काढत.

त्यांच्या विशिष्ट जीवननिष्ठेमुळे प्रत्यक्षात ते संन्यस्त आणि एकाकी होते, पण तरीही प्रापंचिक माणसांचा सहवास त्यांनी कधी वर्ज्य मानला नाही. जेथे कोठे काही अल्पस्वल्प चांगुलपण आढळले, तेथे ते डोळसपणे गेले आणि त्यातील आनंद घेत राहिले. आपल्या मनातील प्रसन्नतेचा झरा त्यांनी कधी गढूळ होऊ दिला नाही. जीवनातील ध्येयवाद, त्यासाठी केलेला प्रयत्न, करावा लागलेला त्याग, त्यात आलेले अनुभव, ज्ञानाचा सतत घेतलेला शोध, आणि जीवनातील अनुभवांचे चिंतन, या सर्वांच्या द्वारा त्यांच्या आयुष्यात जणू एक अखंड तपश्चर्या होत राहिली. त्यांच्या ठायी आढळणारे सर्वांविषयीचे प्रेम आणि वृत्तीतील परिपक्वता हे त्या तपस्येतून निर्माण झालेले वैभव होते. अशा या विरागी आणि निर्लिप्त धारणेला अभिजात रसिकतेची जोड होती. त्यांच्या पूर्वायुष्यातील हिरीरी आणि आवेश ही तीव्र होती हे खरे, पण ते सारे पचवल्यावर उत्तरायुष्यातील त्यांचे व्यक्तिमत्त्व हे साऱ्या तात्कालिकतेच्या अतीत पोचलेले होते. ते घरी आले म्हणजे निरनिराळ्या व्यक्ती गोळा होऊन जो परस्परसंवाद चालत असे, त्यावर आचार्यांच्या या स्थितप्रज्ञाला शोभेशा व्यक्तिमत्वाची सौम्य प्रभा पसरलेली असे आणि त्यायोगे भोवताली असणाऱ्या निरनिराळ्या प्रकृतींच्या माणसांच्या मनोवृत्तीतील भिन्नत्वाच्या रेषा जणू पुसल्या जात, आणि मग होणाऱ्या संवादाला एक सुसंवादाचे रूप प्राप्त होई. यानंतरही अशीच माणसे जमतील, संवादही होतील, पण त्यांच्या केंद्रस्थानी आता यानंतर आचार्य असणार नाहीत. ते नसल्यामुळे त्या संवादात जे उणे पडेल ते दुसरा कोणी भरून काढू शकणार नाही. स्थितप्रज्ञतेला रसिकतेची जोड असलेला आणि सौन्दर्यवृत्तीला उदात्ततेचा स्पर्श असणारा असा एक आनंदाचा झरा भोवतालच्या घटनांतील बऱ्यावाईटाचा अनुभव घ्यावा लागणाऱ्या आमच्यासारख्यांच्या जीवनात आचार्यांच्या रूपाने होता आणि शीतलतेचा एक दिलासा मनाला देत होता. आज तो लुप्त झाला हे जाणवल्याशिवाय राहत नाही.

तसे पाहू गेले, तर निराशा आणि अपेक्षाभंग यांना कारण होणाऱ्या गोष्टी आचार्यांच्या वाट्याला काही थोड्या आल्या नाहीत. स्वातंत्र्यानंतरच्या कालाबद्दल ज्या अपेक्षा मनाशी धरल्या होत्या, त्याबाबत खरेखुरे समाधान त्यांना लाभले नाही. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर काही वर्षे उलटल्यानंतर त्या स्वातंत्र्यासाठी ज्यांनी घरादारावर तुळशीपत्र ठेवून आयुष्यभर अपार कष्ट सोसले, अशा देशसेवकांची पिढी मागे पडत चालली. वयोवृद्ध झालेल्या आजोबांनी आपल्या तरुणपणी नाना हालअपेष्टा सोसत घर सुस्थितीत आणलेले असावे, पण

घरातील कर्त्या पिढीला त्याचे स्मरण असू नये, अशी स्थिती झाली. समाजजीवनाच्या वाहत्या प्रवाहाबरोबर आपण गती राखू शकत नाही, नव्या जगातील नव्या मूल्यांशी आपल्या मनाचा सांधा जुळत नाही, आपण आपल्या तरुण वयात ध्येयासक्तीच्या पोटी केलेली यातायात नुसती जाणून घेण्यासही नव्या पिढीस फुरसद नाही, हा अनुभव अस्ताचलाकडे झुकलेल्या पिढीच्या मनाला तीव्र वेदना देणारा असतो. पण आचार्यांनी ही वेदना पुरेपूर पचवली होती. 'व्यासांचा आक्रोश' ही आज कदाचित कोणी ऐकून घेणार नाही, हे त्यांना दिसत होते. पण मानवी नियतीचा प्रवाह हा असाच असतो, प्रत्येक नवी पिढी ही अशीच पुढे दृष्टी ठेवून चाललेली असते, आणि हे सारे स्वाभाविक आहे, हे त्यांना पुरते उमजले होते आणि त्यामुळे यांपैकी कोणत्याच आघाताने त्यांच्या आंतरिक शांतीचा किंवा प्रसन्नतेचा भंग होत नसे. स्थितप्रज्ञ पुरुषाला प्राप्त होणाऱ्या प्रसादामुळे त्याच्या सर्व दुःखांचा परिहार होतो व त्याचे चित्त प्रसन्न होते, असे वर्णन भगवद्गीतेमध्ये केलेले आहे. स्थितप्रज्ञाच्या वाट्याला येणारा हा प्रसाद आचार्यांना पुरेपूर लाभला होता. आपल्या मनोधारणेशी न जुळणाऱ्या ज्या अनेक गोष्टी भोवताली घडतात, त्यांच्याकडे विशेष लक्ष न देता समाजाच्या प्रगतीला पोषक अशा ज्या काही चांगल्या गोष्टी घडताना दिसत, त्यांमध्ये आचार्य आपल्या मनाचे समाधान नेहमी शोधत असत.

समधात मनोधारणेचा आदर्श

हे समाधान घेत असतानाही आपल्या पिढीने दाखवलेल्या कर्तृत्वाबद्दल वाटणाऱ्या वृथा अभिमानाची भेसळ आचार्य त्यामध्ये होऊ देत नसत. त्यांची भूमिका निर्भेळ गुणग्राहकाची असे. इंदिराजींच्या नेतृत्त्वाखाली राष्ट्रसभा पुन्हा चैतन्यपूर्ण झाली, हे पाहून त्यांना किती बरे वाटले. मग त्या प्रक्रियेत चार जुनी माणसे बाजूला पडली, याची खंत त्यांनी मानली नाही. पूर्व पाकिस्तानमधील शेख मुजिबूर रहमान यांचे नवे नेतृत्त्व, त्यानंतर बांगलादेशाचा झालेला उदय, आणि त्यातील भारताच्या पराक्रमाचा वाटा, ही तर त्यांना आपल्या इतिहासातील एक अपूर्व घटना वाटली होती. पुणे विद्यापीठातील प्रकरण धसास लावण्यासाठी गेल्या वर्षी प्राचार्य दाभोलकरांनी उपोषणास प्रारंभ केला, तेव्हा अद्यापही एखाद्या अन्यायाला वाचा फोडण्यासाठी महात्माजींच्या मार्गाचा क्वचित कोठे अवलंब केला जात आहे, हे पाहून त्यांच्या मनाला मोठेच समाधान वाटले होते. वैचारिक जागृती करण्याचे प्रयत्न आजही जाणीवपूर्वक केले जात आहेत व त्यात तरुण पिढी आस्थेने भाग घेत आहे, ही गोष्ट तर त्यांना फारच कौतुकाची वाटत असे. वर्तमानकालात घडणाऱ्या अशा अनेक गोष्टींनी उल्हसित होणे हे आचार्यांच्या जीवनदृष्टीचे एक फार मोठे वैशिष्ट्य होते. भूतकालात आपल्याला महत्त्वाच्या वाटलेल्या मूल्यांच्या वेड्या वर्तमानकालाच्या पायात विनाकारण घातल्या जाऊ नयेत, यावद्दल ते दक्ष असत. त्याचबरोबर आजच्या नवीन दृष्टीने आपल्या पिढीतील घटना निर्लेप वृत्तीने तपासून पाहण्यास त्यांच्या मनाची सदैव तयारी असे. हे करण्यासाठी आपल्या पिढीविषयी मनात नकळत असणारा अहंकार समूळ पुसून टाकावा लागतो. आचार्यांना हे साधले होते. ज्यांच्या आयुष्याची मध्यान्ह उलटून गेली आहे आणि तेथे संध्याकाळच्या सावल्यांची छाया पडू लागली आहे, त्यांच्यासाठी आचार्यांच्या मनोधारणेचा हा आदर्श सर्वथैव अनुकरणीय आहे; जसा त्यांचा स्वातंत्र्यपूर्वकाळातील प्रखर ध्येयवाद तेव्हाच्या पिढीला होता तसा.

आपल्या तरुण वयात स्वतःच्या मतांच्या बाबतीत आचार्य अतिशय आग्रही होते आणि विरुद्ध मताविषयीची त्यांची प्रतिक्रिया अतिशय तीव्र असे, किंवहुना ते कोपिष्ट होते, असे त्यांचे वर्णन काहीवेळा केले गेले आहे. पण तरुणपणी आचार्यांना काही गोष्टींचा राग येत होता हे जरी खरे असले तरी त्यामुळे उत्तरवयात त्यांनी तो राग जिंकला होता आणि मनाची एक विलक्षण स्वीकारशील प्रसन्नता प्राप्त करून घेतली होती, या वस्तुस्थितीस काही बाध येत नाही. त्यांची पूर्वीची प्रक्षुब्ध प्रतिक्रिया ही जितकी खरी, तितकीच नंतरच्या काळातील त्यांची शांत वृत्तीही खरी. किंवहुना पूर्ववयातील त्या प्रक्षुब्धतेच्या पृष्ठभूमीवर उत्तरवयातील त्यांची प्रसन्नता अधिक उठून दिसते. स्वतःच्या प्रवृत्तीशी त्यांना असा झगडा करावा लागला नसता आणि उत्तरायुष्यात आढळणारे त्यांच्या स्वभावातील सारे उदात्त घटक त्यांच्या ठिकाणी जीवनाच्या प्रभातकाळीच प्रकट झाले असते, तर ते केवळ आचार्य भागवत राहिले नसते. शतकाशतकातून जन्माला येणाऱ्या महापुरुषांच्या कोटीत ते जाऊन बसले असते.

मित्रमंडळीबरोबर गप्पा मारण्याची, भेटेल त्याच्याशी सुखसंवाद करण्याची आचार्यांना अतोनात हौस होती, किंवहुना वाचनाच्या खालोखाल त्यांना त्याचे व्यसन होते. अशा संभाषणामध्ये आयुष्यात त्यांना आलेले नाना प्रकारचे नाना अनुभव ते मोकळेपणाने सांगत असत आणि त्यामुळे ऐकणाऱ्यांच्या ज्ञानात मोठीच भर पडत असे. त्यांच्या ठिकाणी

असलेल्या शारीरिक दुर्बलतेची कोणतीही छाया त्यांच्या बोलण्यात उमटत नसे. त्यांची वाणी स्वच्छ आणि नितळ, विचार स्पष्ट आणि तर्कशुद्ध, तर प्रतिपादन ठाशीव आणि मूलगामी असे. बोलताना ते प्रतिपाद्य विषयाशी केवळ तद्रूप होऊन जात. आचार्यांचे दर्शन अपरिचित माणसाला प्रथमदर्शनी उग्र वाटावे असे होते. पांढरीशुभ्र अशी त्यांची राठ वाटणारी दाढी किंचित वाढलेली असली, तर या उग्रतेची छाया मनावर दडपण आणणारी वाटे. त्यांची दृष्टीही भेदक होती. पण हे सारे केवळ त्यांचे बाह्य रूप होते. थोडासा परिचय होऊन आरंभीचा औपचारिकपणाचा पडदा गळून पडला आणि संभाषणाला प्रारंभ झाला की, हे सारे बाह्य रूप पार पालटून जात असे आणि त्यांच्या मनाचा रंगमंच जणू प्रकाशाने उजळून गेलेला दिसे. हळुहळू त्यांच्या अंतरंगात लपून राहिलेल्या कोमलतेचा प्रत्यय येऊ लागे आणि मग त्यांचे बोलणे ऐकणारा त्यांच्यावर जणू लोभावून जाई. ते बोलू लागले की, त्यांचे भावपूर्ण डोळे उमललेल्या कमळाप्रमाणे विकसित होत आणि त्यांच्या जराजर्जर शरीरावरही जणू नवतारुण्याची कांती पसरे. त्यांचे व्याख्यान ऐकणे हा तर एक जिवंत अनुभव असे. अगदी अलीकडे फर्गसन महाविद्यालयातील विद्यार्थ्यांसमोर झालेली स्वातंत्र्यानंतरचा भारत, महात्मा गांधी, आणि रवीन्द्रनाथांची कविता, या विषयांवरील त्यांची व्याख्याने ज्यांनी ऐकलेली आहेत, त्यांना त्यांच्या ओजस्वी वक्तृत्वातील सामर्थ्याची प्रचीती येऊन गेली आहे.

अशा अनेक दुर्मिळ गुणांचा संगम आचार्यांच्या ठिकाणी झालेला होता. ते ध्येयवादी होते, त्यागी देशभक्त होते, प्रभावी वक्ते व कुशल अध्यापक होते, उत्तम लेखक व रसिक सौंदर्यभोक्ते होते, आणि अखेर सखोल व्यासंगी व थोर तत्त्वचिंतक होते. कोणत्याही स्वरूपातील दंभ, ढोंग किंवा खोटेपणा यांचा त्यांना केवळ तिटकारा होता. कोणाच्याही दोषांचा पाढा विनाकारण वाचू नये, हे ते जाणत होते. पण सौजन्याच्या नावाखाली सर्वांनाच केवळ चांगले म्हणत राहावे, किंवा दोषांचा उच्चार न करण्याच्या आवरणाखाली ते दोष मुळात अस्तित्वातच नाहीत असा आविर्भाव आपल्या बोलण्यामधे उत्पन्न करावा, ही आचार्यांची पद्धत नव्हती. तसे करणे हा सत्याचा अपलाप आहे असे त्यांना वाटत असे. क्षुद्र, कोते, हीनपणाचे असे काहीही त्यांना मानवत नसे. उमलत्या वयात असताना समर्थ रामदासांच्या वाङ्मयाचा त्यांच्यावर फार मोठा प्रभाव होता. 'उत्कट भव्य तेचि घ्यावे मिळमिळीत अवघेची टाकावे।' हे समर्थांचे वचन त्यांच्या वृत्तीत मुरलेले होते. व्यक्तिजीवनाची संकुचित कुंपणे त्यांनी केव्हाच ओलांडली होती. सुखदुःख किंवा आशानिराशा अशा लौकिक जीवनातील द्वंद्वांच्या पलीकडे ते पोचलेले होते. जितक्या समाधानी वृत्तीने ते लोकवस्तीपासून दूर असलेल्या गांधीभवनाच्या आवारातील आपल्या एकांत कुटीत रमत असत, तितक्याच निर्लेप मनाने ते पुण्याच्या गजबजलेल्या वस्तीतील एखाद्या परिचिताच्या घरात वावरत. शरीराविषयीची अनासक्ती ही तर त्यांच्या रक्तात केवळ भिनून गेली होती. 'हे शरीर तर नाशवंतच आहे,' असे ते म्हणत असत आणि हा उद्‌गार ते इतक्या सहजपणे काढत की, जणू घरातल्या एखाद्या टाकाऊ व जुन्यापुराण्या अशा वस्तूबद्दल ते बोलत आहेत, आणि इतक्या विरक्त वृत्तीने वावरत असूनही ते आपल्या भोवतालच्या माणसांना आनंद देऊ शकत.

त्यांच्या जीवनक्रमाशी विसंगत वाटावी, अशीही एखादी गोष्ट निकटवर्तीयांना आनंद वाटत आहे एवढ्यासाठी आचार्य करण्यास तयार असत. निर्मळ चारित्र्य आणि मनाचा सुसंस्कृतपणा यांविषयीच्या काही किमान अपेक्षा पुऱ्या झाल्यावर ते कोणत्याही विचारसरणीच्या माणसाशी समरस होत. म्हणून तर त्यांचा सहवास नव्या पिढीतील तरुणांनाही हवाहवासा वाटे. कशाचाच आग्रह त्यांनी ठेवलेला नव्हता. "तुम्हाला आनंद आहे ना, मग तसं करूया," असे ते म्हणत. प्रौढात प्रौढ आणि मुलांत मूल होऊन हा जो आनंद भोवतालच्या माणसांना आचार्य देऊ शकत असत, त्यासाठीच ते आणखी जगावयास हवे होते असे पुन्हापुन्हा वाटून जाते. त्यांच्या नेहमीच्या सवयीप्रमाणे हा इहलोक सोडून जाताना त्यांनी निरोप घेतला असता, तर त्यांना हट्टाने म्हणता आले असते, "आताच काय गडबड आहे ? आणखी थोडं थांबा." आणि कोणी सांगावे ? त्यांनीही आपल्या सवयीप्रमाणे हसत हसत म्हटले असते, "ठीक आहे, तुम्हाला आनंद आहे ना, मग तसंच करूया."



याः
तेषाम्
स्वैराः
कथाः
तानि
एव
शास्त्राणि।

विभाग दुसरा

आचार्यांची विचारधारा

उपविभाग एक

आचार्यांचे वाङ्मयचिंतन

उपविभाग दोन

आचार्यांचे जीवनचिंतन

अनुक्रमणिका

आचार्यांच्या संकलित वाङ्मयाविषयी

अच्युत केशव भागवत

आचार्यांच्या 'संकलित वाङ्मयात' त्यांच्या लेखांचा आणि व्याख्यानांचा दोन्हींचाही समावेश आहे. आचार्यांची जनमानसावर ठसलेली प्रतिमा गांधीवादी विचारवंत म्हणून असली तरी त्यांनी आपल्या विचारांना कृतीचे व कृतीला विचारांचे अधिष्ठान देण्याचा सतत प्रयत्न केलेला दिसतो. आपली कृती निर्दोष व्हावी, विचार केवळ विचारासाठी नसावा, त्यांत वेदाभ्यासजडता नसावी ही त्यांची सतत धडपड दिसते. भारतीय जीवनातील विविध समस्यांची उकल करणे, महाराष्ट्राच्या राजकीय, सामाजिक विचारांच्या वारशाचा मागोवा घेऊन टिळक-गांधींनी त्यात आपल्या तत्त्वविचारांनी व कृतींनी जी भर घातली तिची मीमांसा करणे व ह्या मीमांसेतून निर्दोष कृतिप्रवणतेचे तात्त्विक प्रतिपादन करणे हा त्यांचा प्रयत्न आहे. आपला हा विचार केवळ विद्वज्जनांसाठी नसून जनसामान्यांनाही सहज आकलन व्हावा असा त्यांचा हेतू असल्याने त्यात एक तऱ्हेची सुगमता व सुस्पष्टता दिसून येते. आपले विचार आपल्या वाचकांपर्यंत किंवा श्रोत्यांपर्यंत संक्रांत करण्यासाठी आपले शब्दमाध्यम शक्य तितके निर्दोष, अर्थवाही व परिणामकारक व्हावे ह्याबद्दल त्यांनी सतत प्रयत्न केलेले दिसतात. त्यांच्या वाङ्मयाच्या ह्या स्वरूपामुळे त्यावर फार विस्ताराने भाष्य करण्याची आवश्यकता नाही. त्यांची प्रमुख विचारसूत्रे समजून घ्यावी एवढाच हेतू येथे ठेवण्यात आला आहे.

गांधीविचारांचे व आचारांचे एक प्रभावी प्रवक्ते म्हणून आचार्य मुख्यतः ओळखले जात असले तरी त्यांचे चिंतन केवळ गांधीतत्त्वविचारांपुरतेच मर्यादित होते असे दिसत नाही. त्यांची तत्त्वज्ञानविषयक जिज्ञासा उत्कट व व्यापक होती, वाचन व व्यासंग दांडगा होता. साहित्यप्रेमाला, ज्ञानग्रहणाला मर्यादा नव्हती. बालपणी घरच्या वातावरणातून संस्कृत, मराठीतील पारंपरिक धर्मग्रंथांचे वाचन, पठण, परिशीलन झालेले होते. संस्कृतचे सखोल अध्ययन व उच्च स्तरावरील अध्यापनही त्यांनी केले होते. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानातील विचारही त्यांनी पुढे आत्मसात केले. त्यामुळे गांधीविचारांमागील पारंपरिक वारसा व त्याचा आधुनिक काळाशी अनुबंध ते अधिकारी वाणीने विशद करू शकतात.

ह्या विचारांव्यतिरिक्त ते महाराष्ट्राच्या धार्मिक, वैचारिक, सामाजिक व साहित्यिक वैशिष्ट्यांचा गुणदोषांसहित ऊहापोह करतात. देशकाल परिस्थितीप्रमाणे काही नवी मूल्ये महाराष्ट्राने आत्मसात केली पाहिजेत असे त्यांना वाटते. राममोहन रॉय, रानडे, विवेकानंद, टिळक यांच्या परंपरेतून आलेला व गांधीजींनी आपल्या वैशिष्ट्यपूर्ण सत्याग्रहतंत्राने ज्यात भर घातली असा अध्यात्मिक मानवतावाद त्यांनी व्यक्तिशः स्वीकारला व तो महाराष्ट्राने व भारताने तर स्वीकारावाच पण गांधीजींच्या सत्याग्रहनिष्ठेचा स्वीकार साऱ्या जगानेही करावा असा त्यांचा आग्रह आहे. ह्या वैश्विक अध्यात्मवादात टागोरांनी आपल्या काव्य प्रतिभेने आविष्कृत केलेल्या मूल्यांची ते भर घालतात. तसेच केशवसुत, जिब्रान, सानेगुरुजी व इतर अनेक साहित्यिक व विचारवंत ह्यांच्या साहित्याचे व मूल्यकल्पनांचे परिशीलन करतात. त्यांच्या लिखाणाचा हा भाग त्यांच्या वाङ्मयाच्या दुसऱ्या खंडामध्ये येईल. गांधीजींच्या नवशिक्षणाचे ते एक प्रभावी भाष्यकार होते, वर्धाशिक्षणाची मुळे महाराष्ट्रात रुजविण्याचा त्यांनी कसोशीने प्रयत्न केला. सानेगुरुजींच्या प्रेरणेने सुरू झालेली आंतरभारती-सारखी चळवळ भारतीय एकात्मतेला पूरक आहे ह्या विश्वासाने त्यांनी तिचा आपल्या नेहमीच्या हिरिरीने प्रचार व प्रसार केला. ह्या आंदोलनामागील त्यांची तात्त्विक भूमिका दुसऱ्या खंडात येईल.

आचार्यांची गांधीवादी विचारवंत व कार्यकर्ते म्हणून जी भूमिका होती ती प्रथम लक्षात घेतली पाहिजे. श्री. आण्णासाहेब सहस्रबुद्धे यांनी आपल्या 'माझी घडण' ह्या आत्मकथेत ती विशद केली आहे. त्यांच्या मते गांधीवाद्यांचे तीन गट आहेत. त्यातला पहिला गट कम्युनिस्ट तत्त्वज्ञानाला भक्कम विरोधी असून खादी कामातही कम्युनिझम् व सोशालिझम् यांचे भय





बाळगणारा, एक वेळ सरंजामशाही व भांडवलशाही सह्य वाटते असा. दुसरा गट अध्यात्मवाद्यांचा. चित्तशुद्धी, अहंकार नष्ट करणे, वैराग्यसाधने ह्यावर विशेष भर देणारा. त्यांची व्रत-वैकल्ये फार. सर्वोदय हे त्यांचे परमार्थ साधन. सोवळेओवळे, शुद्धता यावद्दल यांचा विशेष कटाक्ष. ह्यात विनोबांसारखी श्रेष्ठ संतमंडळी आहेत. सर्व तात्त्विक प्रश्न व अध्यात्मिक साधना हे त्यांना जास्त महत्त्वाचे वाटते. गांधीवाद्यांच्या तिसऱ्या गटात आण्णासाहेब स्वतःचा, कुमारप्पा, आचार्य जावडेकर व आचार्य भागवत इत्यादी मंडळींचा समावेश करतात. "आम्ही सारी मंडळी स्थूलमानात समाजवादी आहो, आम्हाला साम्यवाद पटत नसला तरी आमची मुख्य प्रेरणा समानतेची व न्यायाची आहे, करुणा किंवा धर्माची नाही. साम्यवाद अपुरा वाटतो पण शत्रू नाही; आततायी सदोष मित्रासारखा वाटतो पण त्याची आमची प्रेरणा एकच आहे. सर्व सामान्य जनतेची क्रूर व भीषण पिळवणूक व सर्वसंहारक दारिद्र्य यांविरुद्ध आमचा लढा आहे. समाजवादाला भारतीय परिस्थितीनुसार व्यवहारात वेगळे अनुभवनिष्ठ रूप देण्याचा प्रयत्न आम्ही केला व त्यास गांधीवाद असे आम्ही मानले."

आचार्यांनी दिलेल्या मूल्यविचारांचा काहीशा तपशिलाने विचार करण्याआधी त्यांच्या मूलभूत प्रेरणांचा विचार अगत्याचा ठरेल. सुदैवाने आचार्यांनी स्वतः सौ. मृणालिनी देसाई यांना लिहिलेल्या पत्रात आपल्या प्रेरणांचे विवरण केले आहे. ते म्हणतात, आपण जरी कर्कश्शबुद्धिवादी, रुक्ष, वेदाभ्यासजड भावनाहीन वाटलो तरी आपली बैठक भावनांवरच आधारलेली आहे; ज्यांनी आपल्या आंतरजीवनात प्रवेश केला त्यांना ह्याचे प्रत्यंतर येते. आपल्या जीवनात तत्त्वप्रेम व मानवप्रेम ह्या दोन्ही प्रवृत्ती सत्ता गाजवितात. त्यांचा एकमेकाशी कलह होऊन मानसिक ताण निर्माण होतात. त्यांचा संपूर्ण समन्वय करून आपल्या जीवनाच्या अंगप्रत्यंगात त्याचा आविष्कार करणे हे आपले जीवनध्येय आहे असे आपण मानतो. ही साधना सतत चालू असते. केवळ तत्त्वप्रेमामुळे येणारी दुर्बलता या दोन्ही टोकांचा आपण त्याग केला असून तत्त्वप्रेमासाठी वैराग्य आणि मानवप्रेमासाठी भक्ती ह्या वैराग्ययुक्त भक्तीचा-अनासक्तीचा आपण स्वीकार केल्याचे ते सांगतात. आपली मनाची ठेवण अशा तऱ्हेची असल्याने त्याची भीती बाळगण्याचे कारण नाही, कारण त्यात भावनेच्या ओलाव्याला खूप स्थान असल्याची ते ग्वाही देतात. मृणालिनी देसाईंनी आपल्या जीवनात प्रवेश केला तो कालखंड (साधारण १९४०-४२ चा) आपल्या मानसिक परिवर्तनाचा अथवा परिपक्वतेचा होता. ध्येयवादी जीवनाचे आपण उपासक असूनही तेव्हापासून आपली इतरांकडे पाहण्याची दृष्टी अधिकाधिक कोमल व उदार होत चाललेली. प्रथमपासून वैराग्यप्रधान जीवनक्रम होत गेल्याने सांसारिक भावनांचा स्पर्श कित्येक वर्षे नीटसा होत नव्हता, शरीरातील पशूंशी क्वचित झगडा करावा लागे व अद्यापही करावा लागतो. पण तो सोडल्यास आपल्याला ध्येयवादी जीवनात कधी मानसिक द्वंद्व करावे लागले नाही. ध्येयवादाची हाक आल्यावर कोणतेही सुख सोडण्याला चित्ताची चटकन् तयारी होते. आता संसारातील भावनांचे शुभत्व, मंगलमयत्व आपण समजू लागलो आहे... आचार्यांचे हे आत्मविश्लेषण अत्यंत महत्त्वाचे असून त्यांच्या विचारामागील प्रेरणा समजण्याच्या दृष्टीने मोलाचे आहे.

त्यांची आप्तस्वकीयांना व मित्रांना लिहिलेली अगदी व्यक्तिगत पत्रे ह्या कोमल भावनेची साक्ष देतात. त्यातील श्री. र. ग. जोशी यांच्या आकस्मिक निधनाची वार्ता देणारे व ज्येष्ठ भगिनींना कृतज्ञतापूर्वक लिहिलेली ही दोन्ही पत्रे त्यातील कोमलतेने, हळुवारपणाने वेगळी, ललित व हृद्य वाटतात.

संकलित वाङ्मयातील प्रधान विचारसूत्रांचा उल्लेख करण्याआधी आचार्यांच्या एकूण लिखाणात काही प्रमुख विचार अथवा मूल्यसुत्रे पालुपदासारखी पुनः पुन्हा येतात, त्यांचा थोडक्यात उच्चार करणे सोयीचे ठरेल. ह्या कल्पना, ज्याला सामान्यपणे 'अध्यात्मिक' म्हणून मानले जाते त्या क्षेत्रातील आहेत. आचार्यांचा 'गांधीवादी' वेश आणि लेखातून व भाषणातून सतत वापरण्यात येणारी अध्यात्मिक परिभाषा, यांनी त्यांच्यावर पारंपरिक, हिंदुत्वाचा शिक्का मारण्याचा मोह होतो, किंवा निदान ते गांधीवादी कर्मकांड तरी कसोशीने पाळीत असतील अशी कल्पना साहजिकच होते. परंतु अध्यात्म, मोक्ष, चातुर्वर्ण्य, संन्यासधर्म, समता किंवा विज्ञान आणि वैज्ञानिक दृष्टी ह्या संकल्पनांकडे पाहण्याची त्यांची पद्धत तपासली तर ती कशी वेगळी व मौलिक आहे ह्याचे प्रत्यंतर येते. आचार्यांची मते मुख्यतः गांधीविचारांच्या परिशीलनाने बनली असली तरी त्यात व्यक्तिपूजा किंवा अंधानुकरण दिसत नाही. "मी काही राजकारणी नव्हे, राजकारण ही माझी प्रकृती नव्हे. माझी दृष्टी जीवनविषयक

प्रश्न समजावून घेणाऱ्या विद्यार्थ्यांची व शिक्षकाची आहे" असे त्यांनी म्हटले आहे. "मानवाने कोठलाही बाह्य पुस्तकी अथवा व्यक्तीविषयक प्रामाण्यवाद स्वीकारू नये; बुद्धिप्रामाण्य अथवा आत्मप्रामाण्यच मानावे" असे आपले मत असल्याचे ते सांगतात. ह्या त्यांच्या वृत्तीत त्यांचे महात्मा गांधींशी साम्य दिसून येते.

"शुद्धबुद्धीशी किंवा आत्मप्रामाण्याशी ज्याचा विग्रह होईल असे शास्त्रवचनांचे प्रामाण्य मी नाकारीन, ज्या आधारामागे बुद्धीचे पाठबळ असेल त्यामुळे दुर्बलांना बळ चढेल ते मी स्वीकारेन; पण तसे नसेल तर मात्र त्यामुळे व्यक्तीची अधोगतीच होईल" असे गांधींनी म्हटले आहे. साक्षप्रामाण्याची (Authority) अंधभक्ती म्हणजे मानसिक दौर्बल्य आहे. असेही गांधीजी पुनः पुन्हा बजावतात (हरिजन ८-१३-१९२०).

हिंदू परंपरेप्रमाणे प्रमुख अध्यात्मिक कल्पना म्हणजे पुढील चतुःसूत्री : (१) कर्मसिद्धांत (ह्यातच पुनर्जन्म सिद्धांत अंतर्भूत आहे. (२) धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष हे चतुर्विध पुरुषार्थ (३) वर्णाश्रमधर्म (४) निष्कामकर्मयोग. इतर प्राणीसृष्टीशी तुलना करता मानवप्राण्याचे जातिविशिष्ठ अनन्यसाधारण लक्षण कोणते ? सी. ई. एम. जोडनी गांधीजींवर लिहिलेल्या निबंधात उत्तर दिले आहे. "अहंता किंवा स्वत्वाचा विस्तार. बुद्धिवादी मनुष्य, आपल्या चिंतन विषयाच्या संदर्भात जसा आपल्या बुद्धीचा विस्तार करतो त्याप्रमाणे तो स्वतःच्या बुद्धीबरोबरच विकार, मोह, आशा, इच्छा, आकांक्षा यांचाही विस्तार करतो. ह्या विस्ताराच्या प्रक्रियेत त्याची अहंता गळून पडते, स्वार्थाबद्दल अनासक्ती निर्माण होते पण तीबरोबरच काही सत्यांबद्दल, तत्त्वांबद्दल आत्यंतिक आसक्तीही निर्माण होते. ही असते नैतिक प्रेरणा, हे नैतिक बल म्हणजे मानवाचे वैशिष्ट्यपूर्ण अनन्यसाधारण लक्षण."

हे नैतिक बळ धर्माचे प्रमुख लक्षण आहे असेही म. गांधी मानतात. ब्रॅडलॉ सारखा नास्तिकसुद्धा नीतितत्त्वे मानतो तेव्हा तोही धार्मिकच मानला पाहिजे. प्रसिद्ध कार्यकर्ते गोरा (जी. रामचंद्रराव) यांच्या नास्तिकवादाला आपण चूक म्हणू शकत नाही असे गांधींनी म्हटले कारण त्यामुळे गोरांना आपल्या कार्याची प्रेरणा मिळत होती. आचार्यांनीसुद्धा अशाच तऱ्हेची कल्पना पुनःपुन्हा मांडलेली आहे असे दिसते. आत्मज्ञानी साक्षात्कारी पुरुषाची योग्यता त्याच्या नीतीविषयक संकल्पनावरून व आचारावरून ठरते असेही ते बजावतात. उदाहरणार्थ आत्मसाक्षात्कारी पुरुष करील ती नीती हे खरे नाही कारण तो सामाजिक बाबतीत पूर्वसंस्काराला महत्त्व देतो. म्हणून आत्म-साक्षात्काराबरोबर सामाजिक नीतीसुद्धा पत्करायला हवी असे आचार्यांनी म्हटले आहे.

मानवजातीचे अनन्यसाधारणत्व लक्षात घेऊन मानवी जीवनाचे काही 'साफल्य' आहे असे मानणे हिंदुधर्म परंपरेप्रमाणे अपरिहार्य ठरते. हे साफल्य म्हणजे मोक्षप्राप्ती व त्यासाठी जन्ममरणाची परंपरा तोडणे म्हणजेच कुशलतेने लौकिक व पारमार्थिक कर्म करणे. 'मोक्ष' हे हिंदू परंपरेप्रमाणे 'अंतिम' व 'परम' साफल्य आहे व त्याचे धर्म हे एकमेव साधन आहे. अर्थ व काम धर्माने नियंत्रित होतात व धर्माला साधनीभूत ठरतात. व्यक्तिगत जीवन हे सामाजिकतेत टिकते व ही सामाजिकता चातुर्वर्ण्याच्या समाजव्यवस्थेत निर्माण होते, स्थिरावते. 'चातुर्वर्ण्य मीच निर्माण केले !' असे गीतेचा ईश्वर म्हणतो. ह्या चातुर्वर्ण्याचे पालन व्हावे अशी कर्तव्यबुद्धी प्रत्येक व्यक्तीत निर्माण व्हायला हवी कारण ती समाजव्यवस्थेकरता व नैतिक उन्नतीकरता आवश्यक आहे. किंबहुना तीच सर्वोच्च नीती आहे. ही कर्तव्यबुद्धी गुणसंपदेने निर्माण होते. त्यासाठी ईश्वरकृपा, सत्संग, पूजाअर्चा, व्रतवैकल्ये, प्रार्थना-उपासना करावी लागतात. देवऋण, पितृऋण इत्यादी ऋणे फेडावी लागतात, आचारधर्म पाळावे लागतात, असे हिंदू परंपरा मानते.

अध्यात्मसाधनेच्या ह्या मार्गांपैकी निष्कामकर्मयोग गीतेने सांगितला ही गीतेची थोर देणगी आहे असे आचार्य कृतज्ञतापूर्वक मान्य करतात. अर्थकामाच्या जड प्रवृत्तींचा माणसांवर अंमल चालतो पण त्या नियंत्रित केल्या पाहिजेत. मात्र शरीराचे देणे शरीराला दिले पाहिजे परंतु प्रेमासारख्या इतर सूक्ष्म भावनांकडे लक्ष दिले पाहिजे. ह्या प्रेमवृत्तीला कुटुंब, समाज या संस्था पोषक असतील तर त्यांचे नियंत्रण माणूस स्वीकारतो व शेवटी या प्रेमजीवनाचा परिपाक विश्वजीवनाशी एकरूपता साधण्याकडे होतो. ह्या वैश्विक प्रेमदर्शनाने मानवी आत्म्याला अखंड शांती मिळते. हा समाजधर्म रामदासांनी 'नेटकाप्रपंच' ह्या संकल्पनेत सांगितला. मात्र या समाजधर्माला चातुर्वर्ण्याचा अडथळा आला हे रामदासांच्या अध्यात्माचे वैगुण्यही आचार्य पुनःपुन्हा वर्णन करतात. रामदासांनी अध्यात्मक्षेत्रातील गुरू हा केवळ ब्राह्मणच असावा, इतरांस तो

अनुक्रमणिका



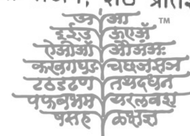


अधिकार नाही असे म्हटले, त्यामुळे इतर संतांच्या मानाने त्यांच्या अध्यात्मातही उणेपणा आला. शिवराज्याचे रामदासांनी स्वागत केले परंतु तरीही राज्याभिषेकाच्यावेळी रामदासांना शिवाजीचे क्षत्रियत्व मान्य करण्यास सवडच झाली नाही ह्यावर आचार्यांचे भाष्य असे "अध्यात्मज्ञानाने समाजाचे प्रश्न सुटतातच असे नाही." ह्या उद्‌गाराने त्यांनी पारंपरिक अध्यात्माचा धिक्कारच केलेला दिसतो. अध्यात्मवादी बनणे म्हणजे प्रेमळपणा, अहिंसावृत्ती, परोपकारशीलतां अंगी बाणवणे, अशी अध्यात्माची अत्यंत इहवादी व्याख्या आचार्य करतात. त्यांच्या मते अध्यात्मसाधनेला कोठल्याही कर्मकांडाची क्लिष्टता नको असते. ती सहजसुलभ अशी असते कारण विश्वाशी एकरूप होण्यात अधिष्ठान व्यक्तीचे असते.

म्हणून आचार्यांची 'जीवनसाफल्यांची' कल्पना ही पारंपरिक कल्पनेपेक्षा वेगळी इहवादी अशीच आहे. कोणत्याही गूढ रहस्याच्या, अथवा कला किंवा आत्म्याच्या स्वातंत्र्याच्या मागे जाऊन मोक्ष साध्य होणार नाही असे रोमा रोला यांच्या अवतरणावरून ते दर्शवतात. जीवनाचे साफल्य जीवनातच शोधले पाहिजे. जीवनाचे मांगल्य व त्यावरील श्रद्धा वाढत गेली पाहिजे असा त्यांचा आग्रह आहे. शेवटच्या परिच्छेदावरून निबंधाची तात्कालिक प्रेरणा दिसते. त्याकाळी 'कलेकरता कला', नवनीतीवाद, कॉम्युनिझम या कल्पना नुकत्याच आलेल्या होत्या व त्या सर्वांवरच आचार्यांनी आपल्या जीवनवादी भूमिकेवरून उपहासात्मक टीका करून शिवरामपंत परांजप्यांच्या लयबद्ध, क्वचित प्रासयुक्त शैलीची आठवण करून दिली आहे.

चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेचा येथील उल्लेख मात्र गौरवपर दिसतो. आश्रमव्यवस्था, धर्म, मोक्ष इत्यादी कल्पनांबरोबर ती वापरली जात असता ह्या सर्व कल्पनांनी जीवनाला समृद्ध केले ह्यात शंका नाही असे त्यांना वाटते. मात्र पुढच्या काळात तीत वैगुण्य आले म्हणून त्यांनी चातुर्वर्ण्याच्या निषेधात्मक भूमिका संतांच्या अध्यात्मिक व सामाजिक कार्याच्या मूल्यमापनाचा एक निकष म्हणून वापरली. रामदासांच्या चातुर्वर्ण्याचा त्यांनी निषेध केला आहे. तसेच संतवाङ्‌मयातील अध्यात्म हे चातुर्वर्ण्याच्या विषमतेवर आधारले होते म्हणून त्यात वैगुण्य होते, ज्ञानेश्वरांचे 'एथ भक्ती सरे जाति अप्रमाण' हे उद्‌गार जातवादाविरुद्ध नसून 'एथ' म्हणजे ह्या वाळवंटात एवढाच अर्थ घेता येईल असे त्यांना वाटते. चातुर्वर्ण्य व तज्जन्य जातिभेद झुगारून दिल्याबद्दल चक्रधर आणि त्यांचा महानुभाव संप्रदाय त्यांना श्रेष्ठ वाटतो. संन्यास घेण्याचा अधिकार चक्रधराने सर्व जातींना दिला आणि रजस्वलेचा विटाळ न मानून एक क्रांतिकारक पाऊल टाकले. महानुभाव दर्शन हे अवैदिक दर्शन असल्याने आपले मत आचार्य आग्रहाने मांडतात व संन्यास धर्म हा वैदिकधर्मातील विषमतेच्या निषेधातून आला असेही प्रतिपादन करतात म्हणून संन्यास हे अध्यात्मवादाने सामाजिक गुलामगिरीविरुद्ध केलेले बंड आहे, अध्यात्मवादी हा मनाने समाजवादी असतो पण त्याला जीवनातील विषमता दूर करता येत नाही म्हणून तो समाजसंस्थेचा त्याग करतो. विश्वातून निवृत्त झालेली जीवनशक्ती आपल्याच विलासामध्ये मग्न असताना प्राप्त होणारे आत्मसुख हीच एकमेव सद्वस्तू हा संन्यासातील शेवटचा साक्षात्कार होय. मात्र ह्यामुळे व्यवहारातील अमानुषतेशी झुंज देण्याचे काम मागे पडते म्हणून संन्यासमार्गी अध्यात्माऐवजी कर्मयोगी अध्यात्म पुढे येते, पण त्याच्यापुढे तीव्र द्वेष, हिंसा यांवर आधारलेली राज्यसंस्था, सशस्त्र युद्ध ह्या गोष्टी स्वीकाराव्या की नाही असे यक्ष प्रश्न उभे राहतात. केवळ संन्यासमार्गी अध्यात्म अपुरे, पलायनवादी ठरते, कर्मयोगी अध्यात्माची कास धरली जाते. हे दोन्ही मार्ग तटस्थ दृष्टीने पाहिले तर समाधान देऊ शकत नाहीत. कर्मयोगी अध्यात्मात हिंसाचाराला मान्यता दिलेली असल्याने हिंसाचाराला पाठबळ मिळत राहते. तेवढ्या प्रमाणात अनहंकार व अनासक्ती यांची वाढ खुंटते आणि नैतिक व्यवहारात हिंसेलाच अहिंसा म्हणण्याची विकृती निर्माण होते. हा दोष 'गीतारहस्यात' दिसतो.

कर्मयोग हा अध्यात्मिकच असला पाहिजे असे नाही. जडवादी अथवा भौतिकवादी असे अनेक क्रांतिकारी पंथ आहेत. मात्र भौतिक सुखाने मानवी जीवन संपूर्ण सुखी होऊ शकत नाही. म्हणून शारीरिक पुष्टीबरोबर आत्मिक शांती मिळावी असा ध्येयवाद्यांचा प्रयत्न असतो. म्हणून अध्यात्म हे पारलौकिक सुख नाही, ती ऐहिक जीवनातील आत्मिक शांती असून ती बुद्धिवादी माणसालाही मिळते. विकासक्षमतेबरोबर ध्येयदृष्टीची, साधनांची शुचिता वाढवली पाहिजे. लो. टिळकांनी गीतारहस्यात ही गोष्ट मान्य केलेली नाही. पापपुण्यादींच्या बंधनापलीकडे गेलेल्या स्थितप्रज्ञाने दुष्टाशी कोठल्याही प्रकारच्या साधनांनी लढावे, शठं प्रतिशाठ्य ही





नीती अवलंबावी असे त्यांनी प्रतिपादन केले. आचार्यांच्या मते हा सज्जन माणसाने मांडलेला भोंगळपणा आहे. हे मानसिक मांद्याचे लक्षण आहे व त्यामुळे गीतारहस्यापुढे जाण्याची आवश्यकता निर्माण झाली आहे. ज्यावेळी सर्व समाजाला पुरेल इतकी भौतिक संपत्ती निर्माण करण्याची क्षमता नसते तेव्हा थोर पुरुष स्वतः संन्यासाचा स्वीकार करतात. त्यामुळे विषमतेची धार थोडी बोथट होते पण प्रश्न सुटत नाही. तो सुटण्यासाठी समाजाला लागणाऱ्या भौतिक संपत्तीचे उत्पादन करण्याच्या सुधारलेल्या मार्गाचे काम चालू ठेवले पाहिजे व त्यासाठी कर्मयोगी अध्यात्माची कास धरली पाहिजे, परंतु ह्या कर्मयोगी अध्यात्माची विकृती होऊ शकते. मुसोलिनीचा फासिझम आणि हिटलरचा नात्सीझम हे अध्यात्मिक कर्मयोगाचे विकृत नमुने आहेत. म. गांधींनी दाखवून दिलेल्या सत्याग्रह मार्गाचा अवलंब केल्याने अध्यात्मिक कर्मयोग शुद्ध राखला जाणे शक्य आहे. असाधुचा साधुत्वाने व तसे न जमल्यास असाधुत्वाने प्रतिकार या गीतारहस्याच्या सिद्धांतापुढे गांधी गेले आहेत. मोक्ष आणि लोकसंग्रह यात अविनाभाव आहे, क्रोधाला अक्रोधाने जिंकण्याचे सत्याग्रहशास्त्र गांधीजींनी दाखवून जगाला नवा मार्ग दाखवला आहे असे आचार्यांनी आग्रहाने प्रतिपादन केले आहे.

हा विचार मांडण्याआधी 'मोक्ष' कल्पना म्हणजे 'मेल्यानंतरची अवस्था' ही समजूत चुकीची असून मोक्ष म्हणजे 'जीवन्मुक्ती' असे मानले तर गोंधळ होणार नाही असे आचार्यांचे प्रतिपादन आहे. प्रत्येक व्यक्ती समाजातच विकसित होता होता सर्व बंधनांतून मुक्त होते, मुक्तावस्थेला पोचते अशासारखी कल्पना बुद्धिवाद्यांनाही आकर्षित करते. बर्ट्रांड रसेलच्या (Free Man's Worship) 'मुक्तात्म्याची उपासना' ह्या निबंधात ही कल्पना मांडली आहे. जीवन्मुक्ती ही गूढ बाब नसून ती अनुभवगम्य आहे. जीवन्मुक्ताला विश्वाची एकता, भेदात्मक विश्वाचा विलय, आणि पाप, दुःख, अपूर्णता हुरहूर इत्यादी भावनांचा अस्त ह्या गोष्टी जाणवलेल्या असतात. तो सत्याशी संपूर्णपणे समरस होऊ शकतो.

आचार्यांनी ही इहवादी अध्यात्मकल्पना महाराष्ट्राच्या भूत-वर्तमान व भविष्यकाळाला लावून संस्कृतीचा अहंकार हा महाराष्ट्राचा शाप हे मत मांडले आहे. चातुर्वर्ण्य संकल्पनेतील विषमतेने संतांचे अध्यात्म डागाळले असण्याची व्यथा व्यक्त केली आणि महाराष्ट्राने नवी सत्याग्रहनीती, समतेवर आधारलेली समाजव्यवस्था व निर्वैर अशी सर्वांवर प्रेम करणारी राजनीती अवलंबावी असे आग्रहाने प्रतिपादन केले आहे. "ब्राह्मण, मराठे, महार यांचे एकीकरण कसे करावे हा महाराष्ट्राचा प्रश्न आहे. हे एकीकरण सेवेने, सत्यानेच होईल. भारतासाठी महाराष्ट्र झटेल तर त्याचे वैभव वाढेल" असाही त्यांचा विश्वास आहे.

अध्यात्म कल्पनेच्या संदर्भात बोलताना खऱ्या अध्यात्माचे प्रतीक म्हणून आचार्य स्त्रीच्या 'जगदंबा' ह्या रूपाचा गौरवपूर्वक उल्लेख करतात. त्यांच्या मते विलासिनी संन्यासिनी किंवा राणी लक्ष्मीबाई ही स्त्रीची विकृत रूपे असून स्त्रीचे खरे रूप मातृत्वातच आहे. मातृत्वाच्या प्रतीकाशी इमान राखून स्त्रीने आपल्या मुलांच्या रक्षणासाठी पुढे होऊन पुरुषाच्या आक्रमक (पराक्रम = पर + आक्रम) वृत्तीने होणारा जगाचा संभाव्य विनाश आग्रहपूर्वक टाळावा अशी इच्छा ते व्यक्त करतात.

आचार्यांच्या मोक्ष, अध्यात्म व संन्यास कल्पनांची म. गांधींच्या कल्पनांशी तुलना केली तर काही महत्त्वाचे साम्य व भेद दिसून येतात. गांधीजींची अहिंसा ही प्रेमकल्पनेचीच एक उच्चतर अवस्था आहे असे दिसते. त्यांची अध्यात्मसाधना म्हणजे भूतमात्राची निष्काम सेवा होती. ह्या दोन्ही कल्पना आचार्यांच्या अध्यात्म कल्पनेत आढळतात. परंतु व्यक्तिगत परम साध्याच्या दृष्टीने गांधीजी हिंदुधर्मातील परंपरा मोक्षकल्पना मानीत होते असे दिसते. आपल्या प्रवृत्तीच्या मुळाशी मोक्षाची इच्छा आहे ही गोष्ट खरी आहे परंतु तिच्याशी आपल्या व्यतिरिक्त इतरांना काही कर्तव्य नाही, असे गांधीजींनी म्हटले आहे. मी स्वतःला कधीही संन्यासी म्हणवून घेतलेले नाही. संन्यास ही याहून अधिक कठोर तपश्चर्या आहे. आपले जीवन ईश्वरोन्मुख आहे, अष्टौप्रहर कृष्णाच्या सेवेला वाहिलेले आहे, असेही ते म्हणतात.

"मी खऱ्याचा नम्र सेवक असून आत्म्याची ओळख करून घेण्याकरिता याच जन्मात मोक्ष साधण्याकरिता आतुर आहे. आत्म्याची मुक्तता व्हावी याकरिता माझी राष्ट्रसेवा आहे. मोक्ष हे मनुष्य जीवनाचे सार्थक आहे. हिंदू म्हणून मी असे मानतो की मोक्ष म्हणजे जीवन मरणाच्या रहाटगाडग्यातून मुक्ती, ईश्वरसाक्षात्कार. मोक्षासाठी शरीराची बंधनं तुटली पाहिजेत. व्रतासंबंधी आपली अनुकूलता असल्याचेही गांधीजी सांगतात. व्रते घेण्यासंबंधी माझा पक्षपात आहे हे मी कबूल

अनुक्रमणिका

करतो, असे त्यांनी म्हटले आहे."

आचार्यांच्या प्रतिपादनात मात्र जन्ममरणाच्या फेऱ्यातून मुक्ती, ईश्वरनिष्ठा, साक्षात्कार या गोष्टी येत नाहीत. ब्रह्मचर्यासारख्या व्रताचाही उल्लेख क्वचितच येतो. ईश्वर हा माणसाने निर्माण केला असल्याने कालानुरूप ईश्वरकल्पनेत वदल होणे अवश्य आहे असे त्यांचे प्रतिपादन आहे. सारे जग एकत्र असल्यामुळे मानव जातीचे एक कुटुंब निर्माण करण्याची आवश्यकता उत्पन्न झाली आहे. त्यासाठी नवा मानवधर्म आवश्यक आहे. ह्या धर्माची प्रेरणा देणारा नवा ईश्वर सर्व मानवांना समतेने पाहणारा, त्यांच्यातील विषमतेचा विनाश करणारा, वैराच्या व हिंसेच्या भावनांपासून अलिप्त राहणारा असला पाहिजे अशी त्यांची ईश्वरविषयक कल्पना आहे.

म. गांधींची संन्यास कल्पनासुद्धा आचार्यांच्या संन्यास कल्पनेपेक्षा भिन्न असून पारंपरिक आहे. आचार्यांचा संन्यासी, व्यवहारातील विषमतेविरुद्ध वंड करणारा आहे तर गांधीजींचा प्रथमतः ईश्वराच्या शोधासाठी संन्यासाचा स्वीकार करणारा आहे. परंतु त्याला सदैव दुसऱ्याची चिंता असल्याने तो ईश्वराप्रमाणे स्वार्थरहित कार्य करतो. म्हणूनच तो स्वराज्याची चिंता करतो. पूर्वीचे संन्यासी राजकारणाची उठाठेव करीत नसत परंतु आज राजकारणाचे सर्वव्यापी स्वरूप लक्षात घेतले तर संन्याशाने राजकारणही केले पाहिजे. चातुर्वर्ण्याच्या चार आश्रमातील संन्यास ह्या चौथ्या आश्रमावद्दल सांगताना पती-पत्नींनी लोकात धार्मिक जीवनाचा प्रसार करावा, आदर्श जीवनावर भर द्यावा असे गांधीजी सांगतात. राजकारणात त्याने भाग घ्यावा असे म्हटल्यावर आचार्यांनी म्हटल्याप्रमाणे संघर्ष व वंडखोरीही त्याला आवश्यक ठरते. पण हे गांधीजींनी स्पष्टपणे न मांडता अध्याहृत ठेवलेले दिसते. "संन्यासी हा समाजाचा हितचिंतक आणि सर्वोत्कृष्ट सेवक असल्यामुळे त्याने राजसत्तेशी जो संवंध आहे त्याकडे लक्ष पुरवले पाहिजे" एवढेच ते म्हणतात.

संन्यासावद्दलची ही चर्चा एका दृष्टीने फार महत्त्वाची आहे. गांधीजींचा आणि त्यांच्या अनुयायांचा जनमानसावर जो दीर्घकालीन प्रभाव दिसून येतो त्याचे एक प्रमुख कारण त्यांचा यतिवेश, व्रतवैकल्ये, उपासासारखे आत्मक्लेशाचे मार्ग. गांधीजींच्या बाह्य स्वरूपात व विचारसरणीत एक प्रतीकात्मता दिसून येते. सत्याग्रह आंदोलनाची सुरुवात अनेकवेळा नाट्यपूर्ण पद्धतीने होई व सामान्य व्यक्तीने समुद्रातून मीठ काढून ते विकणे ह्यासारखे त्यांचे निमित्तकारण हे प्रतीकात्मक असे. खादी, ग्रामोद्योग, चरखा, काठी किंवा शेळी आणि तिचे दूध, उपवास, ब्रह्मचर्य व्रतपालन ह्या साऱ्याच गोष्टींचा प्रतीकात्मक प्रभाव जनमानसावर दीर्घकालापर्यंत पडलेला दिसतो. गांधीजींच्या सर्व व्यंगचित्रकारांना आणि चरित्रकारांना ह्या गोष्टीचे मोठे आकर्षण दिसून येते. भारतीय जीवनात आधुनिक काळातही संन्यस्त जीवनाचे फार मोठे आकर्षण आहे हे शिक्षणक्षेत्रातील आजीव सेवक कल्पनेचा १९ व्या शतकातील उदय किंवा आदर्श समाजसेवकांची सर्व्हंटस् ऑफ इंडिया सोसायटीची गोखल्यांची कल्पना, तसेच लो. टिळकांनी पुरस्कार केलेली 'ग्रॅज्युएट रामदासी' ची आवश्यकता व आचार्य जावडेकरांचा राजकारणातील 'अहिंसक यतींवर' भर ह्यावरून दिसते.

आचार्यांच्या व गांधीजींच्या कल्पनांत सर्वांत महत्त्वाचा फरक दिसतो तो त्यांच्या विज्ञानविषयक भूमिकेत. आचार्य आधुनिक विज्ञानाने दिलेल्या दृष्टीचे व त्याने आणलेल्या नव्या जगाचे, समृद्धीचे मनापासून स्वागत करतात. त्यांच्या मते विज्ञानामुळे सृष्टीची गूढे उकलली, सृष्टीवर तावा मिळाला आणि माणसाला सृष्टीचा गुलाम होण्याची आवश्यकता राहिली नाही. ह्यामुळे बुद्धीला महत्त्वाचे स्थान मिळाले, सुख हे त्याज्य नाही अशी विचारसरणी होत आहे. अध्यात्माचा अधिक्षेप, जडवादाचा पुरस्कार, भौतिक सुखाची समान वाटणी करण्याची हाकाटी हा नव्या संस्कृतीचा संदेश आहे असे सांगण्यात येत आहे. नव्याजुन्याच्या विरोधातून समतेवर आधारलेली नवी संस्कृती निर्माण व्हावयाची आहे असा आचार्यांचा विश्वास आहे. केवळ वौद्धिकसुखांच्या सेवनाने मनुष्य संतुष्ट होत नाही. तो ज्ञान, सेवा, प्रेम यांच्याद्वारा कृतार्थ होतो. ही मूल्ये जडवाद व अध्यात्म ह्या दोहोंनाही मान्य आहेत. म्हणून प्रत्येक घटकाला त्यांच्या अधिकाराप्रमाणे नीती ठरविण्याचे स्वातंत्र्य मिळाले पाहिजे. सर्व क्षेत्रांतील विषमता नष्ट झाली पाहिजे. स्त्री, शूद्र, अंत्यज इत्यादी, दलित वर्गातील स्वातंत्र्याच्या भावनेला वाव देऊन योग्य वळण लावले पाहिजे. समाजातील हिंसेचा प्रतिकार सर्वव्यापक समतेने व अहिंसेच्या श्रेष्ठ मंत्राने केला पाहिजे. समाजाला अध्यात्मिक अनुभवांकडे नेण्याचा हाच मार्ग आहे व हे उद्याच्या संस्कृतीत शक्य आहे.

विज्ञानाच्या सामर्थ्याने हिंस्र वृत्ती वळावली, राष्ट्रवादाने आसुरी रूप धारण केले. शस्त्रवळाने धुंद झालेल्या

सत्ताधाऱ्यांचा जनसामान्यांनी निषेध केला पाहिजे, नव्या महाराष्ट्राच्या जीवननिष्ठेचे हे ब्रीद झाले पाहिजे. विज्ञानाच्या बळाने दुर्बल मानवाने निसर्गावर विजय मिळवले, बाह्य भौतिक विश्वाशी चाललेला संघर्ष बहुतेक संपला, त्यामुळे समतेवर अधिष्ठित समाज शक्यतेच्या कोटीत आला; परंतु नुसते विज्ञान ही आंधळी शक्ती असल्याने तिला दिशा दाखवणे अध्यात्माला शक्य आहे. भौतिक विज्ञान व मानवप्रीती यांनी मानवापुढील प्रश्न सुटल्यासारखा आहे. हाच गांधीजींच्या सत्याग्रहाचा अर्थ आहे, असे आचार्यांना वाटते.

'अध्यात्म व विज्ञान' ह्या विषयावरील आचार्यांचे प्रतिपादन (१९५२) महत्त्वाचे आहे. अध्यात्मवाद हे जीवनाचे एक अत्यंत उच्च दर्शन आहे. मनुष्य हा त्याचा द्रष्टा आहे. प्रत्येक जीवनात हा अर्थ बाणला जाऊन जीवनाची परिपूर्णता व्हावी असे अध्यात्मवादाचे म्हणणे आहे. म्हणून प्रत्येक व्यक्तीने विश्वाशी एकरूप व्हायला हवे. मानवी मनाच्या प्रवृत्ती व निवृत्ती ह्या दोन जाणिवा असून प्रवृत्ती ही बहिर्मुख जाणीव आहे. तिच्यातून विज्ञान निर्माण होते तर निवृत्ती ही आंतरिक असून ती आत्मज्ञानापर्यंत नेते. जीवनसत्याचा शोध घेणारी ही दोन दर्शने असल्याने त्यांच्यात विरोध नाही. भारतातील नवजागरणाच्या अध्वर्यूंनी - राजाराममोहन रॉय, रामकृष्ण, विवेकानंद, टिळक इत्यादींनी - आत्मज्ञान व विज्ञान यांचा हा समन्वय स्वीकारला. ह्या दोन्हींच्या शोधपद्धती वेगळ्या असल्या तरी अंतिम निष्कर्षाच्या दृष्टीने त्या परस्परांना पूरकच आहेत. प्राचीन काळापासून प्रवृत्ती व निवृत्ती यांच्या साधनेत समन्वय साधण्याचा प्रयत्न झालेला आहे. ईशावास्योपनिषदाने तो वेदकाली ठसठशीतपणे मान्य केला आहे. भौतिक आणि आत्मिक ह्या एकाच जीवनसत्याच्या दोन बाजू असल्याने त्यात परस्परविरोध संभवत नाही. गांधीजींच्या भाषेत यालाच सत्य आणि अहिंसा हे दोन शब्द वापरले आहेत. त्यांच्यामध्ये प्रज्ञा व करुणा यांचे मनोहर मिश्रण आहे व विज्ञान व अध्यात्म ह्यांच्या पद्धती मात्र वेगळ्या आहेत. विज्ञान विश्लेषणात्मक तर अध्यात्म संश्लेशणात्मक आहे. पण ह्या दोन्हीतून घडणारे जीवनदर्शन एकात्मच आहे.

नव्या पिढीतील जवाहरलाल नेहरूंकडे देशाची सूत्रे सोपवून व विनोबांच्या अध्यात्माला मान्यता देऊन गांधीजींनी विज्ञान व अध्यात्म यांच्या समन्वयाला मान्यता दिली व अशा तऱ्हेने आपल्या ह्या दोन उत्तराधिकाऱ्यांवर विज्ञान व आत्मज्ञान यांच्या संवर्धनाची जबाबदारी टाकली. ह्यामुळे भारताच्या दारिद्र्याचे, विषमतेचे प्रश्न सुटतील एवढेच नव्हे तर जागतिक शांतताही शक्य होईल अशा विश्वासही ते प्रकट करतात. मात्र केवळ अध्यात्मवादी मार्गाने हा प्रश्न सुटणार नसून आत्मसाक्षात्कारावरोवर सामाजिक समतेची तळमळ हे जीवनाचे मूल्य म्हणून स्वीकारले पाहिजे असा त्यांचा आग्रह आहे. नव्या महाराष्ट्राच्या जीवननिष्ठेत संघराज्याला समाजवादी लोकशाहीचा आकार देण्यासाठी महाराष्ट्राने आपला वाटा उचलला पाहिजे. महाराष्ट्रीय संस्कृतीच्या नव्या युगात जातिसंस्थेचे उच्चाटन झाले पाहिजे, बुद्धिप्रामाण्याने त्याज्य ठरविलेला कोणताही विचार व संस्था फेकून देण्याचे सामर्थ्य मिळवले पाहिजे, विज्ञानाच्या विविध क्षेत्रांत आपली बुद्धी अप्रतिहतपणे संचरविली पाहिजे असा आचार्यांचा आग्रह आहे.

मात्र जवाहरलाल नेहरूंना आपले राजकीय वारस निवडण्यात गांधीजींनी विज्ञानाचा मोकळेपणाने स्वीकार केला; विनोबांकडे आत्मज्ञान व नेहरूंकडे विज्ञान अशी विभागणी त्यांनी केली हे आचार्यांचे मत अतिशयोक्त वाटते. गांधीजींच्या विपुल लिखाणात विज्ञानासंबंधी फारच थोडे उल्लेख आढळतात, त्यांचा उल्लेख पुढे येईल.

गांधीजींच्या राजकारण आणि आत्मवाद ह्यांतील नेहरू व विनोबा ह्या उत्तराधिकाऱ्यांचा उल्लेख पुन्हा "भारतातील नवजागरण व म. गांधी" ह्या १९६९ मध्ये लिहिलेल्या लेखात आचार्य करतात तो आधी पाहिला पाहिजे. तेथे मात्र ते अधिक वास्तववादी वाटतात कारण ह्या दोघाही उत्तराधिकाऱ्यांना अपेक्षित यश आलेले नाही, असे त्यांनी म्हटले आहे. नेहरूंच्या अपयशाबद्दल आचार्य म्हणतात की, नेहरूंना अंतर्गत आर्थिक नियोजनात विरोधी हितसंबंधांचा समन्वय साधण्यात अपेक्षित यश आले नाही. याची काही कारणे जागतिक सत्तास्पर्धेत आढळतात. अंतर्गत प्रश्न सोडवण्यात आपण अधिकाधिक अपयशी ठरत आहो. हे जर राजकारणी पुढाऱ्यांना जमत नसले तर विचारवंतांनी, पुढे येऊन जनतेकडे जाऊन तिचे बौद्धिक मार्गदर्शन करावे असा आचार्यांचा आग्रह दिसतो. अणुविज्ञानाने मानवजातीच्या सर्व सांस्कृतिक विचारांत क्रांती झाली असून विज्ञानाच्या सामर्थ्याने दारिद्र्य, दैन्य यांचे चिन्हसुद्धा राहण्याचे कारण नाही असे आचार्य म्हणत. लेखाच्या शेवटी ह्या विवेचनाबद्दल शंका म्हणजे एकतर नेहरू

अनुक्रमणिका

व विनोबा यांच्या अपयशांची ही मीमांसा अपुरी वाटते. दोघांचीही प्रवृत्तीदोषामुळे समाज विघातक शक्तींशी, संघर्ष करण्याची तयारी नव्हती असेही कारण संभवते. त्याशिवाय मूलभूत मुद्दा असा की, विज्ञानाने (म्हणजे पर्यायाने तंत्रज्ञानाने व यंत्राने) निर्माण केलेल्या समृद्धीचा आचार्यांनी केला तसा गांधीजींनी मोकळ्या मनाने स्वीकार केला होता. काय? "वैज्ञानिक पद्धतीने शिकवल्या गेलेल्या उद्योगातून व्यक्तीची सारी गुणवैशिष्ट्ये विकसित होणे ही खरी शिक्षणाची कसोटी आहे." असे म्हणून गांधीजींनी वैज्ञानिक दृष्टीचे समर्थन केले आहे. (हरिजन, ११-६-३८); परंतु, १९०८ साली लिहिलेल्या 'हिंद स्वराज्य' ह्या पुस्तकात त्यांनी आधुनिक तंत्रज्ञान व त्यावर आधारलेल्या रेल्वेसारख्या यांत्रिक सुधारणांचा निषेधच केला आहे. ह्या पुस्तकातील विवेचनात आपण एखाद्या शब्दाचाच बदल करू असे त्यांनी १९३४ साली म्हटले. म्यूर सेंट्रल कॉलेजमध्ये अर्थशास्त्राच्या परिषदेत १९१६ साली बोलताना भौतिक शास्त्रज्ञ रसेल वॉलेस यांचे मत उद्धृत करून गांधीजी म्हणतात की, भौतिक शास्त्रांच्या प्रगतीने सामाजिक अनीतीचे कित्येक अभूतपूर्व व भयंकर प्रकार मानवसमाजात शिरले, गिरण्यांची व कारखान्यांची उभारणी जणू काही माणसांच्या प्रेतांवर करण्यात आली आहे व संपत्तीच्या वाढीइतकीच झपाट्याने नैतिक अवनती दिसून येत आहे. ईश्वराची व लक्ष्मीची (संपत्तीची) आराधना तुम्हाला एकाच वेळी करता येणार नाही.

संशोधकांच्या व शास्त्रज्ञांच्या मेळाव्यापुढे बोलताना १९२७ मध्ये, गांधीजींनी त्यांना उपदेश केला की, "तुमचे संशोधन करताना दरिद्री नारायणाची सदैव आठवण ठेवा. तुम्हाला मोठमोठी विनतारी यंत्रे शोधून काढता येतील, त्यासाठी बाह्य संशोधनाची आवश्यकता नाही. पण आंतरिक संशोधन मात्र हवे, ह्या संशोधनामुळे तुमची हृदये कोट्यवधी जनतेच्या हृदयाशी जोडता येतील. म्हणून तुमच्या सर्व शोधांतून जर तुम्हाला गरिबांचे हित साधता आले नाही तर तुमच्या उद्योगशाळा म्हणजे सैतानाच्या शाळा ठरतील..."

रचनात्मक कार्यापैकी खादी व वस्त्र स्वावलंबनाची भूमिका ह्यांविषयी आचार्यांनी जी मीमांसा केलेली आहे तिचा ह्या संदर्भात विचार करणे योग्य होईल. हे दोन्ही लेख साधारणपणे प्रचारात्मक पद्धतीचे असून खादी व ग्रामोद्योगांना स्वराज्यसाधनेपूर्वी दिलेले अतोनात महत्त्व त्यात दिसून येते. ह्या गोष्टीला ऐतिहासिक पार्श्वभूमी आहे. आफ्रिकेतून भारतात परत आल्यावर गांधीजींना आढळले की, येथील पारंपरिक ग्रामोद्योगांचे, कापड व्यवसायाचे पद्धतशीरपणे खच्चीकरण इंग्रज राज्यकर्त्यांनी केलेले होते. भारतातील कारखानदारी व अन्य उद्योगधंदे बाल्यावस्थेत होते. त्यामुळे बहुसंख्य ग्रामीण जनतेला वर्षातील ७-८ महिन्यांपेक्षा अधिक काम नसायचे. ह्या सक्तीच्या बेकारीवर उपाय म्हणून गांधीजींनी हस्तव्यवसाय, खादी व ग्रामोद्योग यांचा रचनात्मक कार्यक्रम ग्रामीण जनतेला दिला व काही प्रमाणात रोजगार व अर्थोत्पादनाची शक्यता निर्माण केली. इंग्रज साम्राज्यशाहीच्या विरोधाचे एक प्रतीक म्हणून चरखा, सूत-कताई इत्यादींना महत्त्व चढले परंतु आपले ब्रीद म्हणून काँग्रेसने खादीचा स्वीकार केला नाही. खादीच्या प्रतीकात्मतेचा गौरव नेहरूंनी 'स्वराज्याचा आर्यवेष' (लिव्हरी ऑफ फ्रीडम) म्हणून केला. स्वातंत्र्योत्तर नियोजन काळात खादी व ग्रामोद्योगाला स्थान देण्यात आले परंतु त्याचे सरकारीकरण झाल्याने त्यातील आत्माच हरवून गेल्यासारखे झाले.

स्वराज्यात खादी-ग्रामोद्योग व यंत्रासंबंधी गांधीजींनी काही नवा विचार मांडला असता. तशा तऱ्हेचे त्यांचे चिंतन चालू होते असे काही उल्लेख आढळतात. श्री. ना.ग.गोरे यांनी 'गांधीजींच्या मनाचा एक पैलू' ह्या लेखात गांधीजींच्या आगाखान पॅलेसमधील वास्तवात, डॉ. सुशिला नायर यांनी लिहिलेल्या दैनंदिनीतील अशा स्वरूपाचे काही उतारे उद्धृत केले आहेत. "गरिबीच्या प्रश्नांचे उत्तर फक्त चरखा आणि ग्रामोद्योगांच्या बळावर आपण देऊ शकणार नाही... जमिनीचा प्रश्नही आपण विचारात घेतला पाहिजे." असे गांधीजी प्यारेलालना म्हणाले. किमान गरजा निश्चित करून त्यावर लहान यंत्रे निर्माण करण्याच्या आवश्यकतेसंबंधी प्यारेलालनी गांधींना विचारले. तेव्हा गांधीजींनी किमान गरजांबद्दल सांगितले : सगळ्यांना पोटभर धान्य, अर्धा शेर दूध व फळे, शाकभाजी, तूप, तेल, साखर मिळावी. कपडा शिवाय चांगले घर ह्या किमान गरजा असाव्यात. सर्वांना फुरसत मिळावी म्हणजे त्यांना अभ्यास करून स्वतःच्या बुद्धीचा विकास साधता येईल. मात्र अमेरिकेप्रमाणे प्रत्येकाला मोटर हे आपले ध्येय नसल्याचा त्यांनी उल्लेख केला. ह्या संभाषणातील शेवटचा मुद्दा विश्वस्तकल्पनेसंबंधी आहे. श्रीमंतांनी स्वखुशीने जर आपल्या संपत्तीपैकी गरजेपेक्षा अधिक भाग वाटला नाही तर त्यांना





आंतरविग्रहाला तोंड द्यावे लागते असे गांधीजींनी सांगितले. लेखात शेवटी सांगितले आहे की स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर काँग्रेस पक्षाचे विसर्जन करून तो लोकसेवकांचा पक्ष व्हावा असे गांधीजींनी म्हटले होते. ह्या लोकसेवकांनी व आश्रमातून तयार झालेल्या आपल्या अनुयायांनी लोकसेवेने लोकांचे प्रश्न सोडविण्याचे कार्य करावे अशी गांधीजींची कल्पना होती. मात्र औद्योगिक 'समाजातील मोठी यंत्रे, शहरे, सर्वांची सुखोपभोगांकडे लागलेली दृष्टी ह्यावद्दल गांधीजी साशंकच असत. ज्यांनी पिळवणूक व शोषण होणार नाही अशा यंत्राला आपला विरोध नाही असे ते म्हणत.

मोठे उद्योगधंदे आणि ग्रामोद्योग यांच्या परस्पर संवंधांवद्दल विचार मांडताना अनेक विचारवंतांनी (उदा. गुनार मिर्दाल) ह्या दोन्हींचा नेहमीच विग्रह असण्याचे कारण नाही असे प्रतिपादन केले आहे. ह्या दोन्हींची कार्यक्षेत्रे आखून दिली आणि ग्रामोद्योगांना योग्य ते संरक्षण दिले तर पारंपरिक हस्तकौशल्य व लहान यंत्रे यांच्या सहाय्याने ग्रामीण जनतेला व्यवसाय, रोजगारी देता येईल परंतु त्यासाठी केंद्र व राज्य सरकारांनी वड्या उद्योगधंद्यावर योग्य ते नियंत्रण घालण्याची आवश्यकता आहे व हीच गोष्ट दुर्दैवाने आजवर साध्य झालेली नाही. कारण इतकी वलशाली यंत्रणा भारतात अद्याप निर्माण झालेली नाही.

आचार्यांनी गांधीजींच्या विचारांच्या आधारे रचनात्मक कार्याचा व ग्रामीण उद्योगधंद्याचा पुरस्कार करून प्राथमिक गरजांच्या वावतीत प्रत्येक व्यक्ती स्वतंत्र झाली पाहिजे, व आधुनिक कारखानदारीच्या शोषणापासून मुक्ती मिळवली पाहिजे, केंद्रीकरण उत्पादन वाढवित असले तरी त्यामुळे व्यक्तिस्वातंत्र्याचा वळी जातो अशा तऱ्हेचे विवेचन केले आहे. परंतु केवळ ग्रामोद्योगांनी भारताच्या दारिद्र्याचा सर्वंकष प्रश्न सुटेल की नाही याचा विचार आचार्यांनी किंवा गांधीजींनी केलेला दिसत नाही. ज्ञान, सौंदर्य, शुचिता ह्या गोष्टी ग्रामोद्योगांनी साधण्यासारख्या आहेत असा दोघांचाही विश्वास आहे. रचनात्मक कार्यातील नवशिक्षणावर दिलेला भर ही म. गांधींनी शिक्षणविचाराला दिलेली मोठी देणगी आहे व तिचा यथार्थ गौरव आचार्यांनी समर्थपणे केला आहे. नवशिक्षणात जीवनातील महत्त्वाच्या प्राथमिक अंगांचे ज्ञान व सर्व अंगांची परस्परांशी सुसंगतता यांचा आग्रह गांधीजींनी धरला हा आधुनिक शिक्षणाच्या अतितज्ज्ञतेच्या विकृतीवर उतारा आहे असे आचार्यांना वाटते. एकत्व व पृथकत्व ह्या दोन्हींचे शिक्षण म्हणजे नवशिक्षण असे गांधीजींचे मत त्यांनी मांडले आहे. ह्या शिक्षणात रवींद्रनाथांच्या निसर्गाशी एकरूपतेचा विचार आहे. त्याच्यायोगे विद्यार्थ्यांची सर्जनशीलता वाढीला लागेल. गांधीजींच्या सामाजिक जीवनास व शारीरिक श्रमास प्राधान्य देण्याच्या आग्रहाने शोषणविरहित समाजनिर्मिती शक्य होईल. मानवाने स्वतःचे दर्शन करून घेतले पाहिजे व त्यासाठी बुद्धिमत्ता व करुणा यांचे मिश्रण झाले पाहिजे, ह्या कृष्णमूर्तींच्या त्रिसूत्रीवर आचार्यांनी भर दिला आहे. जीवनाचे संशोधन, जीवनाशी सहकार्य व जीवनाची समृद्धी यांच्या अद्वैताने पूर्वी असलेला जीवनाचा शिक्षणाशी असलेला पण आता सुटलेला वंध पुन्हा जोडण्याचा त्यात प्रयत्न आहे. ह्या योजनेचा तपशीलवार आराखडा ज्या झाकीर हुसेन समितीने (१९३७) साली केला त्यात भौतिक परिसर व सामाजिक परिसर यांच्या अभ्यासावर व हस्तोद्योगांवर भर दिला आहे व त्यासाठी आवश्यक ते विज्ञानांतर्गत विषयही अभ्यासक्रमात अंतर्भूत केले आहेत. आजची शिक्षणपद्धती शहरी व ग्रामीण ह्या दोन्ही परिसरातील विद्यार्थ्यांना एकाच तऱ्हेचा शिक्षणक्रम शिकण्याची सक्ती करते, भिन्न-भिन्न विभागांतील भाषिक वदलांचा, सांस्कृतिक मूल्यकल्पनांच्या भिन्नत्वाचा विचारही करीत नाही. ह्या दोहोंवर उतारा म्हणून मूल्योद्योगपद्धती स्वागतार्ह होती परंतु तिच्यावद्दल सहानुभूती नसलेल्या शिक्षणक्षेत्रातील मंडळींकडून ती यांत्रिक शुष्कतेने रावविली गेल्यामुळे निष्प्राण सांगाडा तेवढा उरला असे म्हणावे लागते. आचार्यांचा 'इंग्रजीचे आजच्या शिक्षणातील स्थान' हा शेवटचा लेख व विशेषतः जीवनाच्या साऱ्या क्षेत्रांत प्रांतीय भाषाच राजमान्य आणि लोकमान्य होऊन राहतील हा विश्वास (१९३९) आज पन्नास पंचावन्न वर्षांनी उपहासात्मक वाटावा अशी दुर्दैवाने परिस्थिती आहे.

ह्या विभागातील मौनी विद्यापीठाचे ध्येयवाक्य 'शान्तोऽयम् आत्मा' आणि 'जीवन विद्येची दीक्षा' हे दोन लेख म्हणजे भारतीय विचारपरंपरेचे आधुनिक संदर्भात विवरण कसे होऊ शकेल यांचे उत्तम नमुने आहेत. 'शान्तोऽयम् आत्मा' हे वैदिक वचन मौनी विद्यापीठाचा मुद्रालेख म्हणून आचार्यांनी निवडले. आज आपल्याला अंतरंग आणि वाह्य परिसर यांचा ढळलेला समन्वय पुन्हा साधण्यासाठी अद्वैतवाद व शांती यांची आवश्यकता आहे. ह्या कल्पना ह्या वचनात

अनुक्रमणिका

सामावल्या आहेत म्हणून, व्यक्तिजीवनाचा संबंध विश्वजीवनाशी जोडण्याच्या आवश्यकतेवर आचार्यांनी भर दिला आहे. शांतितत्त्वाची ही उपासना पाश्चात्त्य देशांनीही मान्य केली आहे अशी आचार्यांची धारणा आहे. नाना विग्रहांनी आणि आंतरविरोधांनी त्रस्त झालेल्या आजच्या जगाला शांतिवादाचे पाठ कितपत रुचतील असा प्रश्न निघण्याचा संभव आहे. हा प्रश्न आचार्यांनी उपस्थित केलेला नाही परंतु "शांती म्हणजे कर्मातून किंवा जगातून सुटणे असा अर्थ नसून स्वातंत्र्याने, ज्ञानपूर्वक अनासक्त राहून कर्म करणे असा आहे, मुक्ती म्हणते मृत्योः मृत्युः मरणाचे मरण- असा अर्थ आहे. जीवनाचे मरण असा नाही," असे विनोबांनी म्हटले आहे. हाच जीवनाचा आशय आचार्यांना अभिप्रेत असावा.

'जीवनाची त्रिपदा गायत्री' ह्या लेखात विद्यार्थ्यांचे अध्ययन पूर्ण झाल्यावर त्याला घरी पाठवताना गुरू शिष्यांना जो उपदेश करीत असत तो तैत्तिरीय उपनिषदावरून घेतला आहे. त्याचा आधुनिक संदर्भ पुढील प्रमाणे आहे: जीवनाचा भंगून गेलेला छंद पुन्हा जोडणे, जीवनाचे संशोधन, जीवनाशी सहकार्य व जीवनाची समृद्धी ह्यांचे अद्वैत पुन्हा साधणे, ज्ञान व आवश्यक भोग, कलोपासना, आत्मिक उन्नती साधणे ही शिक्षणाची तत्त्वे ह्या उपदेशात सांगितली आहेत.

अशा तऱ्हेने आचार्यांच्या लिखाणात पुनःपुन्हा आलेली ही विचारसूत्रे एकत्रित केल्यास त्यांच्या वेगवेगळ्या काळातील लिखाणांची व व्याख्यानांची व्यवस्थित संगती लावता येते.

संकलित वाङ्मयाची सुरुवात त्यांच्या बालपणाच्या एकमेव काव्याने झाली आहे. लोकमान्यांच्या नेतृत्वाचे गुण वर्णिताना जनता देवीने त्यांची आजन्म लोकसेवा, तीसाठी त्यांनी पत्करलेला राजरोष, सोसलेली दुःखे व तरीही सुखाने कारागृहात जाण्याची तयारी, जनता हीच परमेश्वर हा ज्याचा विश्वास व त्यासाठी रात्रंदिवस झटून सेवा करण्याची तयारी यांचा उल्लेख केला आहे. त्यांचे मेरुसारखे धैर्य, रामासारखे शौर्य आणि बृहस्पतीसारखी बुद्धी, राजमान्यतेपासून विन्मुखता आणि स्वार्थाचा लवलेश नसणे ह्या गुणसमुच्चयांचाही त्यांनी उल्लेख केला आहे. त्याआधी गणपतीतील मेळ्यांच्या पद्धतीने प्रागतिक पुढाऱ्यांचा इंग्रज धार्जिणेपणा त्यांचा डामडौल, सुधारकी चाळे यांचे वक्रोक्ती, व्याजोक्ती, विडंबन इत्यादी अस्त्रे वापरून उपहास केला आहे. सुदैवाने ही उपहासपद्धती आचार्यांनी पुढे कधी वापरली नाही.

गांधीजींच्या नेतृत्त्वाचा स्वीकार केल्यावर त्यांच्या-संबंधीचे लेख हा आचार्यांचा लिखाणाचा व वक्तृत्वाचा प्रमुख विषय झाला व तो चौथ्या भागात समाविष्ट आहे. गांधीजींच्या गुणसमुच्चयाचे वर्णन करताना पूर्वी आलेल्या बऱ्याच कल्पनांचा पुनरुच्चार झाला आहे. गांधीजींनी केलेला गीतेच्या अनासक्तीचा व अहिंसेचा आग्रह, तसेच आज भौतिक सुबत्तेने मानवी व्यवहारात प्रथमच समता व अहिंसा प्रत्यक्षात येण्याची शक्यता आचार्यांनी पूर्वीच वर्णन केली आहे. गांधीजींची निर्वैर वृत्ती व प्रतिस्पर्ध्याला प्रेमाने जिंकण्याची जिद्द आपल्याला लोकमान्यांच्या गुणापेक्षा अधिक प्रमाणात पटली असे त्यांनी सूचित केले. ह्या दृष्टीने त्यांना गांधीजींच्या जीवनशुद्धीचा प्रयोग महत्त्वाचा वाटतो आणि विश्वजीवनाच्या महान यात्रेत गांधीजी युगपुरुषाप्रमाणे भासतात. ह्या यात्रेत भाग घेऊन त्यांनी जनसामान्यांना जीवनसाफल्याचा मार्ग दाखवला. त्यांचे जीवन विश्वजीवनाशी एकरूप झाले होते म्हणून त्यांच्या सुखात (आणि दुःखातही) विश्वाचे सुख सामावले आहे असे आचार्यांचे प्रतिपादन आहे. त्यांच्या जीवनशुद्धीच्या प्रयोगामुळे त्यांना आजच्या जगातील भौतिकतेवर आधारलेल्या शाक्तधर्माचा मुकाबला करण्याची नैतिक निष्ठा शोधून काढता आली. त्यांच्या जीवनशुद्धीच्या प्रयोगाची सुरुवात द. आफ्रिकेतील सत्याग्रहाने झाली व पुढे भारतातील सत्याग्रह दर्शनाने सर्व आर्थिक, सामाजिक, राजकीय, धार्मिक विचारांना समान स्थान देऊन आपापल्या वृत्तीप्रमाणे कार्य करण्याची सोय केली.

'कर्मयोगातून सत्याग्रहा'कडे या लेखात आचार्यांनी एक नवा विचार मांडला आहे. टिळकांच्या गीतारहस्यात क्षत्रियांच्या कर्मयोगाचा विचार केलेला आहे. परंतु संपूर्णपणे अहिंसेवर आधारलेल्या ब्राह्मण धर्मातील कर्मयोगाचा विचार केलेला नाही. तसेच क्षत्रिय व ब्राह्मण यांनाच संन्यासाचा अधिकार गीतेने दिला आहे याचाही उल्लेख गीतारहस्यात नाही ही त्याची उणीव आहे म्हणून गांधींचे सत्याग्रहशास्त्र हे टिळकांच्या कर्मयोगाचेच एक अधिक सुसंस्कृत रूप आहे असे आचार्यांना वाटते.

ह्या बहुतेक लेखात गांधीजींच्या गुणसमुच्चयाची स्तुती आढळते. त्यामानाने 'भारतातील जनजागरण व म. गांधी' हा गांधींच्या जन्मशताब्दीच्या वेळी (१९६९) लिहिलेला लेख अधिक चिकित्सक वाटतो. इंग्रजांच्या आगमनानेच भारतातील सर्वच क्षेत्रात पाश्चात्त्य विद्येच्या संस्काराने जीवनाकडे

पाहण्याची नवी दृष्टी आली, जीवनाच्या सर्वच अंगांचा नव्याने विचार करण्याचो, आत्मनिरीक्षणाची आवश्यकता वाटू लागली. भारतातील अध्यात्मिक जीवनात विविध धारांचे मीलन झाल्याची जाणीव झाली. गांधीजींचा ह्याबाबतीत वाटा म्हणजे अध्यात्मिक ध्येये व्यवहारात आणण्याजोगी नसली तर ती असत्य ठरतील हे म्हणणे व ती सामाजिक जीवनात मूर्त स्वरूपात कशी उभी करता येतील ह्याचा शोध घेणे. गांधीजींनी सनदशीर चळवळ व दहशतवाद यांची कोंडी फोडून जनतेला एक विशाल, विधायक कार्यक्रम दिला, वहिष्कार योगाला अहिंसेची दीक्षा दिली, रशियातून आलेली साम्यवादी विचारधारा राष्ट्रीय चळवळीत सामावून घेण्याचा यशस्वी प्रयत्न केला. येथे नेहरूंचे त्यांना साह्य झाले. राष्ट्रवादी व समाजवादी शक्ती एकमेकांच्या पूरक करण्याचे कार्य सफल झाले. 'गरीबाच्या उद्धारासाठी स्वराज्य' ही घोषणा सर्वांपर्यंत गेली. परंतु दुसऱ्या महायुद्धानंतर राष्ट्रीय ऐक्याचा पाया त्यांना अभंग ठेवता आला नाही. हा तत्त्वतः गांधीजींचा पराभव म्हणावा लागेल. पण द्विखंड हिंदुस्थानात मैत्री व्हावी म्हणून ते झटत असताना त्यांची हत्त्या झाली.

जवाहरलाल नेहरू आणि विनोबा ह्या गांधीजींच्या राजकारण व अध्यात्म या क्षेत्रांतील उत्तराधिकाऱ्यांना आलेल्या अपयशाचा उल्लेख पूर्वी आलेलाच आहे. आचार्यांच्या विश्लेषणातील काहीसा कच्चेपणा तेथे जसा दिसतो तसाच तो इस्लामसंबंधीच्या त्यांच्या लेखातही दिसतो. इस्लाम सर्व-धर्म-समता मानतो, त्यात उदारमताचा अंश आहे. मुस्लिमांनी वेदांनाही मानले पाहिजे, मौलाना आझादांचा कित्ता पाकिस्तानी मुसलमानांनी गिरवला पाहिजे इत्यादी विचार मुसलमानांची व इस्लामची आक्रमक राष्ट्रवादाची पार्श्वभूमी, ऐतिहासिक पार्श्वभूमी लक्षात न घेता मांडले आहेत. स्वतः गांधीजींनी "इस्लामची देणगी म्हणजे सर्व मानवांचे बंधुत्त्व आहे. पुढे ही कल्पना इस्लाम धर्मीयांपुरती मर्यादित राहिली. त्यामुळे मुसलमान आपल्या धर्माच्या शिकवणुकीला जागले नाहीत" असे वास्तववादी विधान केले आहे. मुस्लिमांतील अगदी सुधारकांनीसुद्धा इस्लाम हा परिपूर्ण व अखेरीचा धर्म आहे हा सिद्धांत उराशी कवटाळला. धर्मश्रद्धा आजच्या मानवी मूल्यांशी विसंगत असतील तर त्या धर्ममूल्यांचा अव्हेर करायचा ही मजल सर्व धर्मसुधारकांना गाठावी लागते. म. गांधींनी ती गाठली परंतु इस्लामी सुधारकांनी ती गाठली नाही. प्रेषित मक्केला गेल्यावर काफिरांची घरे जाळण्याचे आदेश देत आले. त्यांच्यावर जिझिया कर लादण्यात आला, अशी हमीद दलवाईंची मीमांसा आहे. एम्. सिद्दिकी यांनी एका अरब विद्वानांचे पुढील मत मांडले आहे. "आधुनिक काळात इस्लामच्या मोजक्या मूलभूत तत्त्वांमध्ये काहीही क्रांती किंवा उत्क्रांती झालेली नाही. धर्मशास्त्र किंवा अध्यात्मशास्त्र यांचा विकास झालेला नाही. इस्लामचे मूलभूत सिद्धांत व मुद्दे यांच्याविषयी या शतकात बौद्धिक पातळीवर अजून चर्चा झालेली नाही." इस्लामची ही ऐतिहासिक परंपरा लक्षात न घेतल्यामुळे जी अनर्थ परंपरा कोसळली तिचा पुनरुच्चार करण्याचे कारण नाही.

आचार्य भागवतांच्या संकलित वाङ्‌मयातील प्रमुख कल्पनांचे हे दिग्दर्शन येथेच थांबवणे बरे. विज्ञान ही एक बौद्धिक निष्ठा व शिस्त आहे, वैज्ञानिक दृष्टी समाजरचनेला लागू करून, समता व व्यक्तिस्वातंत्र्य यांचा तोल सांभाळणे शक्य आहे, व्यापक नीतिमूल्यांवर भर देऊन समाजप्रबोधन करण्यासाठी जुनी अध्यात्मवादी पारंपरिक भाषा वापरणे व तीत नवा अर्थ भरणे हे प्रयत्न काही काळपर्यंत यशस्वी वाटले तरी परंपरावादी अनुयायांकडून, आणि जनसामान्यांच्याकडून पुन्हा जुन्या अर्थाने आणि आशयानेच ह्या संकल्पना वापरल्या जातात, म्हणून नव्या आशयाची नवी मांडणी करणेच अगत्याचे ठरते, ह्या प्रकारचे विवेचन करता येणे शक्य आहे. परंतु तो वेगळा व स्वतंत्र विषय होऊ शकेल. प्रस्तावना लिहिताना जी मर्यादा घालून घेतली तिच्या कक्षेत हे बसण्यासारखे नाही.

मात्र आचार्यांच्या प्रतिपादनात ते मुद्दे काहीसे अस्पष्टपणे आले आहेत किंवा जे पूर्णपणे वगळले गेले त्याचा थोडक्यात उल्लेख शेवटी आवश्यक वाटतो. गांधीजींची साधना आयुष्यभर चालू होती. सत्याचे प्रयोग अविरत सुरू होते व प्रत्येक प्रयोगाचे फलित तपासून आचरणात आणण्याचा त्यांचा प्रयत्न होता. विज्ञानाने व यंत्रसंस्कृतीने, निर्माण केलेली संस्कृती व तीवर आधारलेली आर्थिक समता मान्य नसतानासुद्धा गांधीजींनी नेहरूंना विरोध का केला नाही? एकतर त्यांची तशी वृत्ती नव्हती हे एक आणि दुसरे त्यांचा स्वतःच्या तत्त्वविचारांबद्दल जबरदस्त आत्मविश्वास होता हे त्याचे दुसरे उत्तर असू शकेल. आपल्या अहिंसक, स्वायत्त ग्रामराज्यांनी आणि ग्रामोद्योगांनी, वस्त्रस्वावलंबनाने आणि श्रमप्रतिष्ठेने आपण भोगवादी जीवनमार्गाऐवजी संयमावर,

अनासक्तीवर, कमीतकमी गरजांवर आधारलेला नवसमाज निर्माण करू शकू अशी त्यांची दुर्दम्य निष्ठा होती. त्यामुळे नेहरूंच्या नेतृत्त्वाखाली शासकीय पातळीवरील विज्ञान व तंत्रज्ञान यांच्यावर अधिष्ठित प्रयोग चालू राहिले तरी त्यांना प्रतिरोधी अशी एक पर्यायी संस्कृती स्वसामर्थ्याने आपण निर्माण करू शकू अशी गांधीजींची जिद्द होती. त्यांचे अध्यात्मही केवळ परंपरावादी नसून लवचिक होते. त्यामुळे आधुनिक काळाशी सुसंगत अशा अनेक कल्पना त्यांना घालता आल्या. स्वच्छता, सुव्यवस्थितपणा, शिस्त, दीर्घोद्योग, वेळेचे काटेकोर भान, इंग्रजी माध्यमावर प्रभुत्व इत्यादी मूल्ये त्यांनी नव्याने आणली. अस्पृश्यता, जातीसंस्था यासंबंधी शास्त्रप्रामाण्य मानले नाही. वर्तमानपत्रे, रेल्वे, पोस्ट इत्यादी आधुनिक दळणवळणाच्या साधनांचा आणि समूह माध्यमांचा स्वमत-प्रचारासाठी भरपूर उपयोग करून घेतला. आपल्या अध्यात्मकल्पनेतील साक्षात्कार व मोक्ष या अंतिम साध्याचे भान सतत राखल्याने प्रत्यक्ष राजकारण करताना केवळ जड, रूढ व्यवहारापेक्षा वेगळे परिमाण त्यांच्यापुढे सतत असे. परिणामतः व्यवहारी जगातील सामान्य यशापयश व आशानिराशा यांच्याही ते पलीकडे गेलेले असत. स्वतःच्या इंद्रियांवर ताबा मिळविण्यासाठी स्वतःच्या इंद्रियनिग्रहाची परीक्षा घेण्याच्या हेतूने ब्रह्मचर्याचे काही अवघड व लोकविलक्षण प्रयोगही त्यांनी लोकांना काय वाटेल याची पर्वा न करता केले ते ह्या दृष्टीनेच. ज्याने निग्रहाने स्वतःचे मन जिंकले त्याला भौतिक सृष्टीवर तावा मिळवता येतो ह्या योगमार्गातील कल्पनेशी हे सुसंगत होते. आपल्या राजकारणात आपल्याला यश मिळत नाही याचे कारण आपण असा इंद्रियनिग्रह करण्यात कमी पडलो अशी गांधीजींची धारणा होती. गांधीजींनी आधुनिक संस्कृतीला दिलेले आव्हान सर्वकष व साकल्यात्मक होते. त्यामुळे त्यांच्या सार्वजनिक, लौकिक कार्याबरोबर त्यांची आत्मिक साधना बारकाईने तपासून बघणे प्रस्तुत ठरते.

तसेच त्यांनी शिरोधार्य मानलेल्या सत्याच्या कसोटीवर त्यांच्या जीवनातील विविध प्रसंग, घटना व धोरणे यांचे बारकाईने पृथःकरण करणे, त्यांच्या सत्याग्रह प्रयोगांतील विविध अवस्थांचे सूक्ष्म विश्लेषण करणे हेही अवश्य ठरते. गांधीजींनी प्राणभूत मानलेल्या अहिंसा तत्त्वाची चिकित्सासुद्धा अधिक मूलगामी पद्धतीने व्हायला हवी. त्यांच्या आयुष्यात तरी ह्या तत्त्वाची सर्वतोपरी परीक्षा झालेली नाही व त्याला अपेक्षित यशही लाभलेले नाही. फाळणीच्यावेळी झालेल्या भीषण हत्याकांडाने हे स्पष्ट झाले. अहिंसेची आंतरराष्ट्रीय क्षेत्रात-सुद्धा अद्याप कसोटी लागलेली नाही. दोन युद्धमान राष्ट्रांपैकी एकाने अहिंसक प्रतिकाराचा मार्ग स्वीकारणे व शस्त्रबलाचा अहिंसेने मुकावला करणे हा ह्या कसोटीचा मार्ग आहे; पण तो अद्याप कोणीही अंमलात आणलेला नाही.

दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात गांधीजींनी ही कल्पना मांडली होती. गांधीजींना अभिप्रेत असलेली शांततेच्या काळातली सत्याग्रहनीती ही व्यापक प्रमाणात कोणी स्वीकारलेली दिसत नाही. विनोबांचे भूदान-ग्रामदानांचे सुरुवातीचे यश हा एकच ह्या तऱ्हेचा व्यापक प्रयोग आहे. जयप्रकाशजींचा समग्र क्रांतीचा प्रयोग हाही तसा एक प्रयोग म्हणावा लागेल. पण दोन्हीनाही मर्यादित यशच मिळाले. गांधीजींनी जिच्या आवश्यकतेचा पुरस्कार केला व जिचा आचार्यांनी पुनःपुन्हा उच्चार केला, त्या अणुयुगाला अनुरूप अशा नव्या सामाजिक व राजनीतीची कल्पनाही अजून प्रत्यक्षात आलेली नाही. शास्त्रज्ञांकडून, तत्त्वज्ञांकडून मधून मधून तिचा उच्चार मात्र होत असतो. यंत्रसंस्कृतीने निर्माण केलेली राक्षसी शहरे, त्यातील गलिच्छ वस्त्या, प्रदूषण, सत्ता व संपत्ती यांना चढलेले अतोनात महत्त्व, गरीब-श्रीमंत यांच्यात दिवसानुदिवस रुंदावणारी अजस्र दरी व त्यातून मानवी जीवनाला व मूल्यांना येणारे बीभत्स रूप, भ्रष्टाचाराने स्थापलेले सर्वव्यापी, सर्वकष अधिराज्य, एकूण कायदा व सुव्यवस्था यांवद्दलची अत्यंत क्षीण जाणीव या जगड्व्याळ प्रश्नांवर वैज्ञानिक व यंत्रसंस्कृतीला अद्याप तरी पुरेशी उपाययोजना स्फुरलेली नाही. संहारक अस्त्रे निर्माण करण्याच्या व त्या युद्धवादी राष्ट्रांना विकण्याच्या स्पर्धाही वाढत आहेत. अशावेळी गांधीजींनी 'जी एक नवी दृष्टी दिली आहे त्या दृष्टीच्या प्रकाशात आपणाला स्वतंत्र शोधन करून नव्या नीती निर्माण करण्याची स्फूर्ती गांधीजींच्या चरित्रात भरपूर आहे.' हे आचार्यांचे विवेचन प्रस्तुत ठरते. आचार्यांनी आयुष्यभर आपल्या लिखाणात व व्याख्यानात ह्या जीवनचरित्राचे साक्षी म्हणून, एक निष्ठावंत व स्वतंत्र प्रज्ञेचे अनुयायी म्हणून गांधीजींचे तत्त्वविचार व कार्य यांवर जो प्रकाश टाकला तो ह्या दृष्टीने मोलाचा ठरतो.



उपविभाग एक : *आचार्यांचे वाङ्मयचिंतन*

आंतरभारती

आंतरभारती

भारताच्या स्वातंत्र्य घोषणेनंतर थोड्याच काळाने साने गुरुजींनी महाराष्ट्रात 'आंतरभारती'च्या आपल्या नव्या कल्पनेचा प्रचार आपल्या व्याख्यानांतून आणि लेखनातून उत्कटतेने सुरू केला. प्रारंभी काही दिवस त्यांनी 'प्रांतभारती' असा शब्द योजला होता. पण अधिक विचारांती 'आंतरभारती' हाच शब्द त्यांनी निश्चित केला. आचार्य जावडेकर यांच्या अध्यक्षतेखाली सन १९४९च्या उन्हाळ्यात पुणे येथे भरलेल्या महाराष्ट्र साहित्य संमेलनाच्या अधिवेशनात गुरुजींनी स्वतःच 'आंतरभारती'च्या कार्यासंबंधीचा ठराव मांडला होता. त्याला महामहोपाध्याय दत्तोपंत पोतदार यांनी पाठिंबा दिला. तो ठराव सर्वानुमते मंजूर झाला होता. पुढे काही कालाने साने गुरुजींच्या देहावसानानंतर त्यांच्या स्नेह्यांनी व चाहत्यांनी 'आंतरभारती'चे कार्य मूर्त स्वरूपात आणण्यासाठी निधी गोळा केला व 'आंतरभारती' या संस्थेची रीतसर स्थापनाही केली. गेली सुमारे ३ वर्षे 'आंतरभारती'चे काम चालत आले आहे.

'विश्वभारती' व 'आंतरभारती'

स्वातंत्र्य प्राप्तीनंतर भारतात निरनिराळ्या फुटीरपणाच्या प्रवृत्तीं वाढतील असा धोका निर्माण झालेला दिसल्यामुळे भारतीय एकतेची वाढ करण्यासाठी एखाद्या सांस्कृतिक चळवळीची जरूरी आहे असे साने गुरुजींना वाटू लागले होते. म्हणून त्यांनी गुरुदेव रवींद्रनाथ ठाकुर यांच्या विश्वभारतीचा सांस्कृतिक समन्वयाचा थोर आदर्श आपल्या डोळ्यापुढे ठेवून भारतात बंधुभावाचे वातावरण निर्माण करण्यासाठी आंतरभारतीची कल्पना केली.

रवींद्रनाथांचा आदर्श जगातील सर्व मानवांचे सांस्कृतिक संघटन बंधुभावनेच्या पायावर करण्याचा आहे. पाश्चात्त्य देशांनी अलीकडच्या इतिहासामध्ये ज्या आक्रमक राष्ट्रवादाची उपासना चालविली आहे, तिच्याविरुद्ध रवींद्रनाथांनी आपली वाणी सतत चालविली आणि सत्ता, संपत्ती यांच्या स्पर्धेने मानव संस्कृतीचा विनाश झाल्याशिवाय राहणार नाही असा जगाला इशारा दिला. रवींद्रनाथांच्या विश्वबंधुत्वाच्या नव्या ध्येयाचा पुरस्कार करणारे पुष्कळ विचारवंत आणि कलाकार निरनिराळ्या राष्ट्रांतून पुढे आले आणि त्यातून 'विश्वभारती' या नव्या सांस्कृतिक विद्यापीठाची भारतात निर्मिती झाली. 'यत्र विश्वं भवति एकनीडम्।' हा विश्वभारतीचा मुद्रालेख आहे. मानव मात्र सर्वत्र एक आहे. त्याचे हृदय सर्व ठिकाणी आणि सर्व काळी एकतेचेच स्पंदन करीत आले आहे अशी रवींद्रनाथांची श्रद्धा आणि अनुभूती असल्यामुळे राष्ट्र, धर्म, संस्कृती इत्यादी भेदांनी मानव कुलाच्या एकतेचा भंग होता कामा नये, असा एकतेचा नवा आदर्श रवींद्रनाथांनी विश्वभारतीच्या द्वारे भारतापुढे आणि जगातील सर्व राष्ट्रांपुढे ठेवला आहे. भेदातून अभेद पाहण्याची, विविधतेतून एकता अनुभवण्याची भारतीय संस्कृतीची प्राचीन काळापासून चालत आलेली समन्वय दृष्टी आजच्या जगाला विशेष तारक होण्यासारखी आहे, असा रवींद्रनाथांचा सिद्धांत होता. जीवनाचे सत्य स्वरूप तत्त्वतः एक असले तरी त्याचा बाह्य आविष्कार नानाविध स्वरूपांतच होत असतो, म्हणून विविधतेमध्ये विद्वेष निर्माण होण्याची गरज नाही. उलट विविधतेतील सौंदर्य अनुभवण्याची शक्ती माणसांनी वाढवली पाहिजे. स्पर्धेऐवजी सहकाराला, द्वेषाऐवजी प्रेमाला जीवनात श्रेष्ठ स्थान दिले पाहिजे. राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक जीवनातही हीच दृष्टी स्वीकारल्याशिवाय मानवी जीवन संस्कृतीसंपन्न होणार नाही, अशी रवींद्रनाथांची शिकवण आहे, थोडक्यात असे म्हणता येईल की भारताचे परराष्ट्रीय धोरण ज्या तात्त्विक सिद्धांतांवर उभारले जावे असे आपणास वाटते ते सिद्धांत रवींद्रनाथांच्या विश्वभारतीने आधीच भारताला देऊन ठेवलेले आहेत. स्वतंत्र भारताला रवींद्रनाथांकडून मिळालेला हा मोठा सांस्कृतिक वारसा आहे, असे म्हणता येईल.

'आंतरभारती'ची जीवनविषयक तात्त्विक दृष्टी रवींद्रनाथांच्या विश्वभारतीहून यत्किंचितही निराळी नाही.

अनुक्रमणिका

जागतिक पातळीवर भिन्न भिन्न राष्ट्रांमध्ये जे सांस्कृतिक सहजीवन निर्माण व्हावे अशी विश्वभारतीची इच्छा आहे, त्याच सांस्कृतिक सहजीवनाची निर्मिती भारतीय गणराज्याच्या घटकराज्यांमध्ये करण्यासाठी झटणे हे साने गुरुजींच्या प्रेरणेने निघालेल्या 'आंतरभारती' संस्थेचे मुख्य कार्य राहील. विश्वभारती हे भारताचे परराष्ट्रीय धोरण (फॉरिन पॉलिसी) मानले, तर 'आंतरभारती' हे भारताचे अंतर्गत धोरण (इंटर्नल पॉलिसी) मानण्यास हरकत नाही.

'अविभक्तं विभक्तेषु'

भारतीय राष्ट्रीयत्व हे पाश्चात्त्यांच्या आक्रमक राष्ट्रवादाचे अनुकरण करणार नाही. कोणत्याही राष्ट्रीय प्रश्नाचा विचार करीत असताना भारतीय राष्ट्रपुढाऱ्यांनी विश्वबंधुतेच्या आदर्शावरील आपली दृष्टी ढळणार नाही याची सदैव जागृती बाळगली पाहिजे. त्याचप्रमाणे भारतीयत्वाची जोपासना करीत असतांही भारतीयत्व आणि प्रादेशिकत्व यांच्यामध्ये चांगला मेळ साधण्याचाही प्रयत्न केला पाहिजे. भारतामध्ये भिन्न भिन्न भाषा बोलणारे वेगवेगळे लोकसमूह आहेत. भारताने लोकशाही समाजवादाची अथवा सर्वोदयी समाजाची घोषणा केलेलीच आहे. लोकशाहीच्या विकासासाठी भारतातील प्रमुख लोकभाषांचा विकास झाला पाहिजे. शिक्षणाच्या सर्व प्रदेशांत लोकभाषा प्रतिष्ठेने वावरू लागल्या पाहिजेत. लौकिक आणि व्यावहारिक सर्व व्यवहारांत लोकभाषांचा वापर झाला पाहिजे. तरच लोकमानस समृद्ध होईल आणि लोकशाही चालविण्याची शक्ती लोकांमध्ये निर्माण होईल.

भारतीय गणराज्य हे भिन्न भिन्न प्रादेशिक घटकांनी बनलेले आहे. यामुळे भारतीय समाजाच्या विकासात एकत्व आणि विविधत्व या दोनही अंगांचे मीलन झालेले आढळते. या प्रादेशिक घटकांचे प्रदेशभाषा हे स्पष्ट वेगळेपण दर्शविणारे महत्त्वाचे लक्षण आहे. मराठी, गुजराती, हिंदी, बंगाली, असमिया, उडिया, काश्मिरी, पंजाबी, कन्नड, तेलगु, तमिळ आणि मल्याळम् या भारतीय गणराज्याच्या बारा प्रदेशभाषा प्रसिद्ध आहेत. उर्दू आणि सिंधी या भाषांचे सलग पृथक प्रदेश नसले तरी भारतीय गणराज्यात त्या भाषा बोलणारे समाजही मोठ्या प्रमाणात आहेत. या चौदाही भाषांचा सर्वांगीण विकास भारतीय लोकजीवनाच्या विकासाच्या दृष्टीने आवश्यक आहे.

बहुधा लौकरच भारतात पहिल्या बारा भाषांची प्रदेशराज्ये निर्माण झालेली दिसतील. त्यामुळे सामान्य जनतेचा सर्व व्यवहार प्रदेशभाषेत चालू लागेल. शिक्षणाचे माध्यमही प्रादेशिक भाषा बनेल आणि त्यामुळे या साऱ्या भारतीय भाषांचा झपाट्याने विकास होत जाईल. या प्रादेशिक राज्यांची साहजिकच काही वैशिष्ट्ये आहेत. या वैशिष्ट्यांचा योग्य तो सन्मान केला पाहिजे. मात्र या वैशिष्ट्यांचा प्रमाणाबाहेर अभिमान वाढणार नाही अशी दक्षता सर्वत्र घ्यावी लागेल. कारण प्रादेशिक भेद असले तरी भारतीयत्व सर्वत्र अभिन्नच आहे. म्हणून 'अविभक्तं विभक्तेषु' अशी आंतरभारतीची स्नेहाळ दृष्टी निर्माण केली पाहिजे. संघराज्याची हिन्दी भाषा प्रदेशभाषांना मारक होता कामा नये. अथवा एखाद्या प्रदेशभाषेने आपलेच श्रेष्ठत्व घोषित करण्याचा वेडेपणाही करणे योग्य नाही. भारताच्या या चौदा भाषा सर्वच्या सर्व राष्ट्रभाषाच आहेत अशी व्यापक भावना भारतात वाढविली पाहिजे. उत्तर हिंदुस्थानातील हिन्दी ही प्रदेश भाषा असणाऱ्या लोकांनी स्वखुषीने दक्षिणेकडील एखादी द्राविड भाषा शिकण्याचा उत्साह दाखविला पाहिजे. म्हणजे भाषिक आक्रमणाची भीती कोणाला वाटणार नाही.

प्रदेशभाषेच्या अभ्यासाबरोबरच भारतातील भिन्न भिन्न भाषांचा परिचय करून घेण्याची खटपटही प्रत्येक प्रदेशात चालू झाली पाहिजे. सध्या इंग्रजी भाषेचा पगडा सुशिक्षितांच्या मनावर इतका मोठा आहे, की आपल्या सुशिक्षितांना इंग्लंड व अमेरिकेतील साहित्यिकांची माहिती ज्या मानाने असते त्या मानाने भारतातील भिन्न भिन्न भाषांतील साहित्यिकांची वा साहित्याची माहिती असत नाही. आमच्या सुशिक्षितांचे हे अज्ञान प्रादेशिक भाषांच्या उपेक्षेला कारणीभूत होत आहे. या प्रकारच्या अज्ञानामुळे संकुचितपणा आणि वृथाभिमान हे दोषसुद्धा घर करून राहिलेले आढळतात. भारतातील सुशिक्षितांना भारतीय भाषांतील साहित्याची आणि कलांची सुव्यवस्थित माहिती करून देण्याचे काम आंतरभारतीने अंगीकारले आहे. या कामी जाणत्यांचे लक्ष वेधले जात आहे. गेल्या पाच वर्षांत भारतात ही प्रवृत्ती वाढू लागलेली दिसते. मासिकांतून आणि साप्ताहिकांतून भारतीय भाषांतील साहित्याचा परिचय करून देणारे लेख दिसू लागले आहेत. व्याख्यानमालांतून देखील अशी व्याख्याने घडवून आणण्याचे धोरण आढळते. केंद्र सरकारने ज्या निरनिराळ्या 'अकादमी'





निर्माण केल्या आहेत त्यामुळे परस्पर परिचयाचे कार्य चांगले सुरू झाले आहे असे म्हणता येईल. प्रादेशिक भाषांची विद्यापीठेही या कामात लक्ष घालू लागली आहेत. त्यामुळे आंतरभारतीची कल्पना आता साने गुरुजींच्या आंतरभारती संस्थेइतकीच मर्यादित राहिलेली नाही, हे एक शुभलक्षणच मानले पाहिजे. साने गुरुजींची कल्पना अगदी योग्य वेळी महाराष्ट्रात निर्माण झाली असे म्हणता येईल.

भाषा व साहित्य यांची ऐक्यसंवर्धक शक्ती

भारतात नानाप्रकारचे जातिभेद, धर्मभेद आणि पंथभेद आहेतच. त्यातच भाषाभेदाचीही भर आहे असे कित्येकांना वाटते. परंतु भारतीय भाषांच्या इतिहासाकडे लक्ष दिले तर असे आढळून येईल, की भारतातील आधुनिक भाषांनी लोकमानसाला एकतेचे संस्कार देण्याचे महत्त्वाचे काम शतकानुशतके केले आहे. भारतातील सर्व भाषांत मध्ययुगीन संतांनी जे भक्तिसाहित्य निर्माण केले त्यामुळे भारतीय मनाला श्रद्धेची, सहिष्णुतेची आणि उदारतेची शिकवण मिळालेली आहे. रामायण, महाभारत, भागवत इत्यादी ग्रंथांचा आधार घेऊन भारतीय भाषांत पूर्वकाळी विपुल ग्रंथरचना झालेली आहे. या साऱ्या रचनेने भारतीय संस्कृतीची व्यापक एकता सर्वत्र फैलावलेली आढळते. अवैदिक आणि अहिंदू पंथांनी देखील आपापल्या प्रदेशांत प्रादेशिक भाषांचा स्वीकार केल्यामुळे साहित्य हे भेदिलेल्यांना एकत्र आणणारे चांगले आलंबन झालेले आहे. कन्नड साहित्याचे उदाहरण या बाबतीत फार उद्बोधक ठरेल. कर्नाटकात जैन, लिंगायत आणि वैष्णव असे पंथ आहेत. त्यांच्यात पांथिक भेदभावना फार तीव्र आहे असेही म्हणता येईल. पण कन्नड साहित्य हे या सर्वांना एकत्र आणण्याइतके संपन्न आणि समर्थ आहे; कारण कन्नड साहित्याला या सर्वांनी प्रतिष्ठा मिळवून देण्यात आपली शक्ती वेचली आहे. कन्नड भाषेचा आदिमहाकवी पंप हा जैन आहे. तथापि साहित्याच्या अभ्यासकांमध्ये पंपाविषयी परमप्रिती आढळते, मग ते स्वतः लिंगायत असोत वा वैष्णव असोत. बसव आणि इतर लिंगायत साधुसंत यांनी वचन-साहित्य म्हणून एक नवाच साहित्यप्रकार कन्नड भाषेत निर्मिला. त्याचे रसग्रहण करण्याच्या आड कर्नाटकातील पंथभेद येऊ शकत नाहीत. वैष्णव दासांचे भक्तिसाहित्यही कर्नाटकात इतर पंथीय देखील आवडीने वाचतात व ऐकून तल्लीन होतात. त्यामुळे कन्नड भाषेने कर्नाटकावर ऐक्याचे परिणाम घडवून आणिले आहे असे सहज दाखविता येईल. बंगालमध्ये आधुनिक प्रकारचे काव्य निर्माण करण्याचा मान मायकेल मधुसूदन याला दिला जातो. 'मेघनादवध' या बंगाली श्रेष्ठ काव्याचा हा कर्ता धर्माने ख्रिस्ती होता हे प्रसिद्धच आहे. नजरूल इस्लाम या कवीचे वंगालमधील स्थान रवींद्रांच्या खालोखाल मानले जाते. पूर्व बंगालमध्ये राजकीय फाळणीनंतरही तेथील मुसलमानांमध्ये बंगाली भाषेचे प्रेम मुळीच कमी झाले नाही. उलट आपल्या जन्मभाषेचा अभिमान त्यांनी अत्यंत तीव्रतेने प्रकट करून दाखवला आहे. इतर भाषांतही अशा गोष्टी दाखविता येतील. भाषा आणि साहित्य यांच्यामध्ये माणसांच्या मनांना एकत्र आणण्याची शक्ती फार विशेषत्वाने असते हे आपण लक्षात ठेविले पाहिजे. साहित्याचा आस्वाद घेण्याची शक्ती वाढत गेली तर माणसांची मने संकुचित भेदभावनेच्या पलीकडे जाऊ शकतील यात शंका नाही.

म्हणून भारताच्या भिन्न भिन्न प्रदेशांत भारतीय भाषांच्या अभ्यासाच्या प्रवृत्ती निर्माण झाल्या पाहिजेत. नागरी लिपीचा स्वीकार केला असता द्राविड भाषा वगळल्या तर बाकीच्या भारतीय भाषांतील साहित्याचा परिचय सुलभतेने होऊ शकतो असा आंतरभारतीचा अनुभव आहे. भारतीय भाषांचा व साहित्याचा अभ्यास वाढला तर भारतीय एकतेच्या भावनेला अधिक बळकटी येईल. सत्तेचे व स्वार्थाचे लोभ कमी करण्याच्या कामीही साहित्यनिष्ठा भारतात पसरविण्याची सध्याच्या काळी तातडीची गरज आहे.

तुलनात्मक अभ्यासाची जरुरी

रामायणाची व भारताची कथा संस्कृतात आहे तशीच भारतीय भाषांनी ठेवलेली नाही. तुलसीदासाने निर्मिलेले रामायण एका ढंगाचे असले तर बंगालीतील कृत्तिवासाचे रामायण अगदीच वेगळ्या स्वरूपाचे आहे. कृष्णभक्ती एकच पण तिचा आविष्कार भिन्न भिन्न भाषांत भिन्न भिन्न रीतींनी झालेला आहे. ही भिन्नता त्या त्या प्रदेशातील समाजजीवनाची वैशिष्ट्ये दर्शविणारी आहे. प्रादेशिक भाषांतील रामायणांच्या तुलनात्मक अध्ययनाने आपले भारतीय समाजाचे ज्ञान अधिक सुस्पष्ट होईल. संतांच्या वाङ्मयातही जागोजाग वैशिष्ट्ये आहेत. कोणी मूर्तीपूजा विरोधी आहेत, तर कोणी चातुर्वर्ण्याचे पुरस्कर्ते आहेत. म्हणून संतांच्या साहित्यांचा तुलनात्मक





अभ्यासही अभ्यासकाचा दृष्टिकोन निःसंशय विशाल करणारा ठरेल. पूर्वकाळी दळणवळणाची साधने फारशी नसतानाही आपले पंडित आणि संत फार प्रवास करीत असत. त्यामुळे त्यांना भारताचे विविध प्रकारचे ज्ञान झालेले असे. आज प्रवासाची आणि अध्ययनाची साधने वाढली असूनही परस्परांच्या परिचयाची प्रवृत्ती थोडी कमीच झालेली आढळते. महाराष्ट्राच्या मुक्तेश्वरला कर्नाटकाच्या कुमारव्यासाचा परिचय होता. कुमारव्यासाच्या कन्नड महाभारतांत कित्येक मराठी शब्द आढळून आलेले आहेत. त्या मानाने आजच्या लेखकांमध्ये वा अभ्यासकांमध्ये हे परस्परज्ञान थोडे कमी झालेले आढळून येईल. ही उणीव आता आपण झपाट्याने भरून काढली पाहिजे. त्यासाठी भारतीय भाषांतील साहित्यांचा व साहित्यिकांचा परस्परपरिचय वाढविण्याचे काम आपण हाती घेतले पाहिजे. यामुळे आपले भारतीयत्व अधिक सुदृढ बनेल. आपल्यामध्ये परस्पर सहकाराच्या कल्पना वाढत जातील. एकमेकांबद्दल प्रेम आणि आदर हे गुण वृद्धिंगत होतील आणि आपल्या प्रज्ञेला आणि प्रतिभेला नवेनवे अंकुर फुटतील.

'आंतरभारती'च्या उद्घाटनासाठी दोन वर्षांपूर्वी पुण्यात प्रख्यात कन्नड साहित्यिक श्री. मास्ती वेंकटेश अय्यंगार यांना बोलावण्यात आले होते; त्यावेळी प्रत्यक्ष परिचयाने स्नेहभावना वाढीस लागते ह्याचे चांगले प्रत्यंतर आले. महाराष्ट्रातील मुख्य मुख्य शहरी गेल्या दोनतीन वर्षांत आंतरभारती केंद्रे स्थापन झाली आहेत. तेथे रवींद्रांचे बंगाली साहित्य नागरी लिपीच्याद्वारे अभ्यासिले जात आहे. नमुन्यासाठी रवींद्रांचा 'कर्ण-कुंती-संवाद' नागरी लिपीत मराठी अनुवादासह प्रकाशित करण्यात आला आहे. साहित्याच्या द्वारा भाषेचे अध्ययन करण्याची एक नवी पद्धती या केंद्रांतून मान्यता पावत आहे. आंतरभारती संस्थेने अलीकडे उर्दू साहित्याचा परिचय करून देणारे दोन छोटे ग्रंथही निर्माण केले आहेत. अहमदाबाद येथे श्री. उमाशंकर जोशी यांच्यासारख्या गुजराती साहित्यिकांनी पुढाकार घेऊन आंतरभारती केंद्र स्थापन केले आहे. अशी केंद्रे भारताच्या सर्व प्रदेशराज्यांत स्थापन झाली तर परस्पर परिचयाचे व स्नेहसंवर्धनाचे कार्य वाढीस लागेल यात शंका नाही.



आंतरभारतीची भाषादृष्टी

बंगाली, गुजराती साहित्यांचे अधिक अध्ययन करण्यासाठी सध्यातरी बंगाली वा गुजराती लिपीचे ज्ञान मिळवावे लागेल. परंतु ज्याला साहित्यज्ञानासाठीच लिपीचा स्वीकार करावयाचा असेल त्याला लिपी डोळ्यांनी ओळखून तिच्यातील साहित्य वाचता आले म्हणजे झाले. त्या त्या भाषांच्या लिप्या लिहिण्याइतके ज्ञान त्याला आलेच पाहिजे असे नाही. अर्थात, त्याला त्या त्या लोकांशी लेखनादि व्यवहार करावयाचा असेल तर त्याने त्या त्या लिप्यांचाही लेखनासाठी वापर करावा. बंगालीसारख्या भाषेत ज्याला पांडित्य मिळवावयाचे असेल, आपल्या भाषेतील साहित्य त्या भाषेत अनुवादित करण्याची ज्याची इच्छा असेल, त्याने त्या त्या भाषेचा अधिक सूक्ष्म व शास्त्रीय अभ्यास जरूर करावा.

द्राविड भाषांचा अभ्यास

भारतीय भाषांच्या अभ्यासामध्ये द्राविड भाषांचे एक स्वतंत्र स्थान मानावे लागेल. भारतीय ऐक्याच्या दृष्टीने संस्कृतकुलांतील भाषा बोलणाऱ्या लोकांनी द्राविड भाषांचा - कन्नड, तेलगु, तमिळ, मल्याळम् यांचा - परिचय प्रयत्नपूर्वक करून घेतला पाहिजे आणि त्यासाठी देखील नवी सुलभ अध्ययन पद्धती शोधून काढली पाहिजे. द्राविडी भाषांच्या लिप्या भिन्नभिन्न आहेत आणि त्यांचा मूलभूत शब्दसंग्रहही अगदी वेगळा आहे. द्राविड साहित्याशी परिचय करून घेण्यासाठी नागरीतून त्या त्या भाषांचा परिचय करविणारे सुलभ संग्रह निर्माण करावे लागतील. त्यांच्या साहित्यातील वर्णनात्मक विभाग निवडून काढून त्यांचा नागरीतून अनुवादासह प्रचार करावा लागेल. त्या अनुवादाला आवश्यक त्या व्याकरणाच्या टीपा जोडल्या म्हणजे वाचकांचा द्राविड भाषांशी सामान्य परिचय होऊन जाईल. यासाठी देखील रेडिओ व ग्रामोफोन यांचे साह्य घ्यावे लागेल. नागरीतून चांगला भाषा परिचय झाल्यानंतर या भाषांच्या लिप्यांचा परिचय करून देणे योग्य होईल. भाषाज्ञान झाले म्हणजे लिपीज्ञान करून घेणे सुलभ होते. जन्मभाषेच्या बाबतीत देखील मुलाला आधी काही भाषा आलेलीच असते. आणि मगच तो लिपीचा अभ्यास आरंभितो. प्रौढांच्या बाबतीत अन्य भाषांच्या दृष्टीने तर भाषाज्ञान आधी व लिपीज्ञान नंतर हा नियमच मानणे योग्य होईल. कधी काळी भारतातील साऱ्या भाषांची एकच लिपी व्हावी अशी अपेक्षा करता येईल. कदाचित नागरी हीच भारतीय लिपी होऊ शकेल. पण त्यासाठी नागरीहून ज्यांच्या लिप्या भिन्नभिन्न आहेत त्या लोकांनी स्वेच्छेने नागरीचा स्वीकार केला पाहिजे. नागरीच्या अभिमान्यांनी इतरांवर आपल्या लिपीचे प्रभुत्व लादण्याचा प्रयत्न करू नये. असे प्रयत्न विफल झाल्याशिवाय राहणार नाहीत.

जीवनचिंतन, आचार्य भागवत.

विश्वकवी रवींद्रनाथ ठाकुर

राजा राममोहन राय यांना आधुनिक भारताच्या निर्मात्यांत प्रथम स्थान देण्यात येते. खरोखरीच ते पहिले आधुनिक भारतीय पुरुष होऊन गेले. त्यांच्या मृत्यूला सव्वाशे वर्षे होत आहेत. त्यांनी बंगालमध्ये नव्या विचारांना प्रथम प्रेरणा दिली. जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांत समन्वयाची दृष्टी वापरून राजा राममोहन राय यांनी बंगालच्या द्वारे भारताला नवजागृतीचा मंत्र दिला. आधुनिक बंगाली साहित्याच्या दृष्टीने पाहिले तरीदेखील राजा राममोहन राय यांचे कार्य महत्त्वाचे आहे. इतर आधुनिक भारतीय भाषांप्रमाणेच बंगालीचे पूर्वसाहित्य पद्यमयच आहे. बंगाली गद्याचा पाया राजा राममोहन राय यांनी नव्यानेच घालून दिला. बंकिमचंद्रांनी त्या गद्यामध्ये सौंदर्याचा नवा आविष्कार करून दिला आणि रवींद्रनाथांनी बंगाली गद्य कळसास पोचविले. एवढ्या एकाच कारणासाठी रवींद्रनाथांचे नाव बंगाली साहित्यात अमर होण्यासारखे आहे. तथापि, राजा राममोहन राय आणि बंकिमचंद्र या दोघांनी सुरू केलेल्या सर्व प्रवृत्तींचा पूर्ण परिपाक रवींद्रांच्या साहित्यात झाला असल्यामुळे बंगाली साहित्याच्या दृष्टीने रवींद्रांचे स्थान अत्यंत श्रेष्ठ ठरले आहे.

बंगाल मधील तीन क्रांत्या

रवींद्रनाथांचा जन्म झाला त्यावेळी बंगालमध्ये तीन क्रांत्या चालू झालेल्या होत्या. राजा राममोहन राय यांनी धार्मिक आणि सामाजिक विचारात सुरू केलेली क्रांती ब्रह्मोसमाजाच्या रूपाने वाढीस लागलेली होती. रवींद्रनाथांचे वडील देवेंद्रनाथ हे त्या क्रांतीचे स्वतःच्या आचरणाने त्या वेळी नेतृत्त्व करीत होते. आपला भारत देश इंग्रजांच्या दास्यातून मुक्त करण्यासाठी दुसरी क्रांती सुरू झालेली होती. योगी अरविंदांचे मातामह राजनारायण बसू यांच्याकडे त्या क्रांतीचे पौरोहित्य होते. तिसरी क्रांती साहित्यक्षेत्रात सुरू झालेली होती. कवी विहारीलाल, बंकिमचंद्र आणि मायकेल मधुसूदन हे या क्रांतीचे यशस्वी पुरस्कर्ते होते. रवींद्रांच्या बालपणी रवींद्रांच्या प्रतिभेवर या तीनही क्रांत्यांचे खोलवर परिणाम झालेले दिसून येतात.

अध्यात्मिक बैठकीचे स्वरूप

ठाकुर घराणे हे कलकत्त्यात आणि सर्व बंगालमध्ये अत्यंत पुढारलेले होते. रवींद्रनाथ हे देवेंद्रांचे सर्वांत कनिष्ठ पुत्र. ठाकुर घराण्यात विद्या, कला, देशभक्तीचे उद्योग, स्वदेशीचे प्रयोग, स्त्रीशिक्षण आणि इतर सामाजिक सुधारणा इत्यादी विविध प्रवृत्ती सतत चाललेल्या असत. सुधारक म्हणून सनातन्यांचा या घराण्यावर बहिष्कारच असल्यामुळे ठाकुर घराण्याचे जीवन सर्व प्रकारच्या संकुचित रूढीपासून पूर्णपणे मुक्त असे. कर्मठपणाला तेथे मुळीच वाव नव्हता. देवेंद्रनाथ ठाकुर हे स्वतः कर्ते समाजसुधारक होते आणि हरतऱ्हेच्या शैक्षणिक कार्यात सदैव निमग्न असत. तथापि त्यांच्या जीवनाची बैठक अध्यात्मावर उभी राहिलेली होती. उपनिषदांतील शुद्ध ब्रह्मविद्येची त्यांनी जन्मभर निष्ठेने उपासना चालविली.

'ईशा वास्यं इदं सर्वं यत् किंच जगत्यां जगत् ।
तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः मा गृधः कस्यस्वित् धनम् ।।'

या प्रसिद्ध औपनिषद मंत्राने त्यांना ब्रह्मविद्येचा मार्ग उघडा करून दाखविला होता; आणि बालपणी रवींद्रांना वडिलांकडून याच मंत्राच्या द्वारा उपनिषदांतील ब्रह्मविद्येची दीक्षा मिळाली होती. देवेंद्रांच्या दीर्घ साधनेमुळे त्यांना 'महर्षी' ही पदवी लाभली होती. आणि महर्षींच्या प्रशांत सान्निध्यात रवींद्रनाथांच्या जीवनाचा स्वाभाविक विकास होत गेला. यामुळे रवींद्रनाथांच्या विभूतिमत्त्वाचा पाया उपनिषदांतील ब्रह्मविद्येनेच घडविलेला आहे. जगताचे आदितत्त्व सत्यस्वरूप, ज्ञानस्वरूप असले तरी ते मुख्यतः आनंद स्वरूप आहे आणि दृश्य विश्व हे त्या आनंदाचे आविष्करण आहे, असा रवींद्रांना उपनिषदांपासून झालेला प्रधान साक्षात्कार आहे.

'आनंदरूपम् अमृतम् यद् विभाति।' या प्रसिद्ध उपनिषद वचनाचा 'हे सर्व दृश्य विश्व आनंदतत्त्वाने धारण केलेले रूप आहे' असा रवींद्रनाथांनी अर्थ केलेला आहे.

अनुक्रमणिका

त्यामुळे रवींद्रनाथांचे अध्यात्म परंपरागत अध्यात्माप्रमाणे निष्क्रिय, परलोकपरायण, समाजविमुख झाले नाही. याच्या उलट, त्यांची जीवनदृष्टी केवळ जडवादी, विलासपरायण किंवा व्यक्तिनिष्ठही बनली नाही. रवींद्रनाथांच्या आध्यात्मिक बैठकीचे हे स्वरूप चांगले समजून घेतले म्हणजे त्यांच्या सर्व जीवनाचा व साहित्य कलांचा अर्थ समजण्यास अडचण पडत नाही.

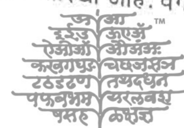
रवींद्रनाथांची प्रतिभा विविधरंगी आणि विश्वतोमुखी आहे. संत, साहित्यिक, कलावंत, तत्त्वज्ञ, शिक्षणसुधारक, विश्वशांतीचे उपासक अशा विविध रूपांनी त्यांचे जीवन समृद्ध झालेले आहे. या सर्व शक्तींचा विकास त्यांच्या दीर्घ आयुष्यात सतत होत राहिलेला दिसतो. वयाच्या पन्नाशीपर्यंत त्यांच्या कार्याचे क्षेत्र बंगाल प्रांतापुरतेच मर्यादित राहिलेले होते. परंतु १९१३ मध्ये त्यांच्या 'गीतांजली'ला 'नोबेल प्राईझ' नावाचे प्रख्यात विश्वपारितोषिक मिळाल्यानंतर साऱ्या जगाचे लक्ष त्यांचेकडे धावून गेले. तेव्हापासून त्यांच्या पार्थिव देहाला मृत्यू येईपर्यंत, म्हणजे सुमारे अडीच-तीन तपांचा काळ, त्यांची कामगिरी जागतिक क्षेत्रात चालू राहिली होती. त्यांचे 'शांतिनिकेतन' ही लहानशी शाळा राहिली नाही. तिला 'विश्वभारती'चे विशाल स्वरूप लाभले. 'यत्र विश्वं भवति एकनीडम् ।' या मुद्रावाक्यात व्यक्त झालेल्या व्यापक संकल्पाला प्राणप्रतिष्ठा मिळाली. जगातील सर्व राष्ट्रांनी, सर्व विद्यापीठांनी व सर्व साहित्यसंस्थांनी रवींद्रनाथांना निमंत्रणे देऊन त्यांचा उत्साहाने सत्कार केला आणि त्यांचा मानवतेच्या ऐक्याचा व प्रेमाचा संदेश त्यांच्या तोंडून ऐकला. बंगालचे कवी आता विश्वाचे कवी झाले आणि शांतिनिकेतनमधले गुरुदेव खरोखरीच जगद्‌गुरू बनले.

विश्वमानवाचा आदर्श

रवींद्रनाथांच्या बालपणी ज्या तीन क्रांत्या चालू असल्याचे म्हटले त्या तीनही क्रांत्यांत त्यांनी पुढे स्वतः पुष्कळ कामगिरी केलेली आहे. राजा राममोहन राय यांनी सुरू केलेल्या धर्मविचारांतील क्रांतीला रवींद्रनाथांनी आपल्या जीवनात अत्यंत व्यापक स्वरूप दिले. महर्षी देवेंद्रनाथांनी या क्रांतीला उपनिषदांतील ब्रह्मविद्येचा खंबीर आधार मिळवून दिला आणि रवींद्रनाथांनी त्याच ब्रह्मविद्येच्या आधारावर विशाल मानवधर्माची इमारत उठवून दिली. रवींद्रनाथांनी ब्राह्मोसमाजाच्या प्रार्थना-मंदिरातून शेकडो प्रवचने दिली असली आणि ब्राह्मसंगीत म्हणून अनेक उपासनागीते स्वतः रचून गायिली असली तरी ते ब्राह्मो-समाजाच्या सांप्रदायिक परिवेष्टनात कधीच गुंतून पडले नाहीत. याबद्दल कट्टर ब्रह्मसमाजीयांना विषादच करावा लागला आहे. त्यांच्या प्रख्यात 'गोरा' कादंबरीत अशा संकुचित कट्टर सांप्रदायिकांची खूप थट्टा उडवलेली आहे. 'The Religion of Man' या त्यांच्या प्रख्यात ग्रंथात त्यांनी आपल्या 'मानवधर्मा'चे चांगले विशदीकरण केले आहे. रवींद्रांचा विश्वमानवाचा आदर्श आजच्या जगाला आनंदाने स्वीकारता येण्यासारखा आहे.

राजकीय कामगिरी

भारताच्या राजकीय मुक्ततेच्या कार्यांतही रवींद्रनाथांनी फार मोठी कामगिरी बजावलेली आहे. भारतमुक्ततेची दीक्षा सशस्त्र क्रांतिकारकांच्या संगतीत रवींद्रनाथांना बालपणीच मिळाली होती. तथापि त्या मार्गाचा प्रत्यक्ष आचार त्यांचे हातून कधीच झाला नाही. याचे कारण भ्याडपणा नव्हे. रवींद्रनाथ हे अत्यंत निर्भय वृत्तीचे पुरुष होते. त्यांच्या जीवनात विलासिताही नव्हती. पण स्वातंत्र्याची त्यांची कल्पना पहिल्यापासूनच व्यापक होती. केवळ राजकीय फेरफारांनी भारताचे दास्य दूर होऊ शकणार नाही अशी त्यांची विचाराने खात्री झालेली होती. भारताच्या मुक्तीसाठी भारतीय लोकांचे मन आणि बुद्धी ही पूर्ण निर्भय आणि स्वतंत्र झाली पाहिजेत असा त्यांचा सिद्धान्त होता. हिंदुस्थानात काँग्रेसच्या स्थापनेपासून जे अर्जविनंत्यांचे नेमस्त राजकारण चालले होते त्याचे रवींद्रनाथांना कधीच आकर्षण वाटले नाही. पण बंगभंगाच्या तीव्र आघाताने त्यांच्या स्वाभिमानी वीरवृत्तीला जोराची चालना मिळाली आणि शांतिनिकेतनातील आपल्या नव्या शैक्षणिक प्रयोगांतून बाहेर येऊन सामुदायिक आंदोलनात ते दाखल झाले. बंगभंगानंतरच्या विराट चळवळीत ते अरविंदांच्या बरोबरीने बंगालचे पुढारीपण करीत होते. यावेळी त्यांनी अत्यंत स्फूर्तिदायक गीते रचिली आणि अनेक प्रबंधांतून भारतीय समाजाच्या सर्वांगीण स्वातंत्र्याचा मार्ग शोधला. राजकीय दृष्ट्या अत्यंत तीव्र विचाराचे अनेक लेखही यावेळी त्यांनी लिहिले. 'स्वदेशी समाज' नावाच्या निबंधसंग्रहात त्यांनी भारतीय स्वातंत्र्यासंबंधी प्रकट केलेली मीमांसा आजच्या स्वतंत्र भारताला पुष्कळच उद्‌बोधक ठरण्यासारखी आहे. बंगभंगाच्या





चळवळीतून दहशतवादाची जी विकृती निर्माण झाली तिच्यामुळे ते प्रत्यक्ष चळवळीतून निवृत्त झाले. तथापि त्यांच्या साहित्यातून राजकीय समस्यांचा ऊहापोह चाललाच होता. करबंदी, निःशस्त्र प्रतिकार, सत्याग्रह यांचा पुरस्कार त्यांच्या कित्येक कादंबऱ्यांतून आणि नाटकांतून त्याकाळी केलेला आढळतो. आणि म्हणूनच महात्मा गांधींनी प्रथम दक्षिण आफ्रिकेत आणि नंतर हिंदुस्थानात सत्याग्रहाची जी अनेक आंदोलने केली, त्यात प्रत्येकवेळी रवींद्रनाथांनी गांधीजींची उत्साहाने साथ केलेली आढळते. यावरून राजकीय क्षेत्रातील रवींद्रनाथांच्या कामगिरीचे स्वरूप स्पष्ट होण्यासारखे आहे. वंगभंग रद्द झाल्यानंतर १९११ च्या डिसेंबरात कलकत्ता येथे भरलेल्या काँग्रेसच्या अधिवेशनात रवींद्रनाथांचे 'भारतविधाता' हे प्रभावी राष्ट्रीय गीत प्रथम गायिले गेले आणि भारताला स्वातंत्र्य प्राप्त झाल्यानंतर रवींद्रनाथांच्या त्याच गीताला अधिकृत राष्ट्रगीत म्हणून मान्यता लाभली. यातच रवींद्रनाथांच्या राजकीय कामगिरीचा पुरेसा गौरव झाला असे मानता येईल.

'संतांच्या लीलेतून नीतीचा जन्म'

रवींद्रनाथांच्या बालपणी साहित्यक्षेत्रातही एक मोठी क्रांती चाललेली होती असा उल्लेख यापूर्वी आला आहे. या क्रांतीचा झेंडा रवींद्रनाथांनी वंगाली साहित्यात सर्वत्र अखंड नाचविला आणि आपल्या असामान्य प्रतिभासामर्थ्याने वंगसाहित्याला विश्वसाहित्यात मोठ्या मानाचे स्थान मिळवून दिले.

'निर्झरेर स्वप्नभंग' नावाच्या अगदी तरुणपणी लिहिलेल्या कवितेत :

'आमि ढालिबो करुणाधारा
आमि भाङिबो पाषाणकारा
आमि जगत् प्लाविया बेडाबो गाहिया
आकुल पागल-पारा'

या शब्दांतून जे निर्झराचे मनोगत व्यक्त करण्यात आले आहे ते जणू कवी स्वतःचेच मनोगत वर्णन करीत आहे असे दिसते.

'एतो कथा आछे एतो गान आछे,
एतो प्राण आछे मोर'

हे शब्द तर त्यांच्या दीर्घ जीवनातील सुदीर्घ साहित्यसेवेला अक्षरशः लागू पडतात.

'जे दिन जगते चले आसि
कोन् मा आमारे दिलि शुधु
एइ खेलाबार बाँशि ।'

या शब्दांत रवींद्रनाथ जगदंबेशी प्रेमाने तक्रार करतात, की 'मला तुझ्यापासून केवळ खेळण्यासाठी बासरीच मिळालेली आहे.' परंतु त्यांनी आपले व्यक्तिमत्व केवळ कल्पनेच्या रंगात बुडवून ठेवले नाही अथवा स्वतःच्याच सुखदुःखात मग्न होऊ दिले नाही. कारण 'जो माणूस स्वार्थमग्न होऊन बृहत् जगतापासून विमुख होतो तो कधी वाचू शकत नाही' याची अनुभूती त्यांनी मिळविली होती. जीवनाच्या साक्षात्कारासाठी सत्याचा ध्रुवतारा करून विश्वजीवनाच्या महान सागरात निर्भयपणे शिरावे लागते, त्याच्या तरंगावर नाचत जाण्याची हिंमत मिळवावी लागते, मृत्यूची भीतीदेखील जिंकावी लागते, हे रवींद्रनाथांना चांगले समजले होते. त्यामुळे 'संतांच्या लीलेतून नीतीचा जन्म होतो' या ज्ञानेश्वरांच्या वचनाप्रमाणे रवींद्रनाथांच्या वासरीने केलेले खेळ विश्वाच्या कल्याणाला सदैव कारणीभूत होतील यात आश्चर्य नाही.

कालिदासाचे काव्य व ज्ञानेश्वरांचे अध्यात्म

रवींद्रांची प्रतिभा वहुरंगी होती. ते साहित्यादी कलांचे निर्माते होते पण त्यावरोबरच ते श्रेष्ठ प्रतीचे साहित्य-समालोचकही होते. त्यांनी प्राचीन संस्कृत काव्ये, प्राचीन व अर्वाचीन वंगाली साहित्य यांचेविषयी अत्यंत श्रेष्ठ प्रतीचे समालोचनात्मक लेख लिहिलेले आहेत. 'प्राचीन साहित्य', 'आधुनिक साहित्य' इत्यादी त्यांचे निबंधसंग्रह विद्वन्मान्य झालेले आहेत. साहित्याच्या तात्त्विक स्वरूपाविषयी देखील त्यांनी वंगालीमधून आणि इंग्रजीमधून पुष्कळ रहस्योद्ग्राही विवेचन केले आहे. साहित्य अथवा कला यांचे प्रयोजन आनंद हेच आहे असे त्यांचे मत होते. 'Art for Art's sake' याच पंथाचा त्यांनी पुरस्कार केला आहे. पण असे असूनही त्यांच्या कलामूल्यांत जीवनाच्या श्रेष्ठ मूल्यांना वगळलेले नाही. इतकेच काय पण त्यांच्या दृष्टीने साहित्य हे मानवाच्या मुक्तीचे अत्यंत श्रेष्ठ साधन होऊ शकते. उथळ बोधवादाची त्यांनी खूप टर उडविली आहे. तथापि त्यांच्या साहित्याची तुलना आधुनिक वास्तववादी कलावंतांशी होण्यासारखी नाही. त्यांचे साहित्य हे कोणत्याही भाषेतील श्रेष्ठ संतसाहित्याशी तुलिता येण्यासारखे

आहे. याचे कारण ललित आनंदाच्या प्राप्तीसाठी देखील माणसाला आपल्या लोभमोहादी विकारांपासून दूर व्हावे लागते, असा रवींद्रनाथांचा सिद्धान्त आहे. तथापि त्यांच्या साहित्यात सामान्यतः संतसाहित्यात आढळून येणाऱ्या सांकेतिक गोष्टी नाहीत. संसारनिंदा, वैराग्याचा एकसुरी उपदेश, असंभाव्य पौराणिक गोष्टी, ईश्वरी लीलेची असंबद्ध वर्णने, नामस्मरणादी साधनांचा बेसुमार वडिवार, मूर्तिपूजेचे कंटाळवाणे प्रकार, निसर्ग सौंदर्याविषयीची बेफिकिरी इत्यादी कोणतेच प्रकार रवींद्रसाहित्यात, अगदी त्यांच्या 'गीतांजली'तही आपणाला आढळणार नाहीत. तरी देखील रवींद्रांचे काव्य हे साक्षात्कारी काव्य आहे याचा प्रत्यय आल्याशिवाय मात्र राहत नाही. रवींद्रांना निसर्गसौंदर्यातून, बालकाच्या निर्हेतुक क्रीडांतून, प्रेमी जनांच्या परस्पर प्रेमातून, मानवाच्या सुखदुःखातून, जीवनातून आणि मरणातूनही ईश्वराच्या लीलेचे आनंददर्शन घडते. त्यांची काव्यसाधना हीच त्यांची धर्मसाधना आहे. कालिदासाचे काव्य आणि ज्ञानेश्वरांचे अध्यात्म यांचा एकत्र संगम रवींद्रांच्या काव्यसंपत्तीत आढळून येतो. हे रवींद्रनाथांचे खास वैशिष्ट्य आहे असे माझे स्वतःचे मत आहे.

'कीर्तीपेक्षाही मोठे'

रवींद्रनाथांमध्ये भारतीय संस्कृतीच्या सर्व मंगल गुणांचे मीलन झालेले आढळते. भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासात संसारविमुख वैराग्याची एक परंपरा प्राचीन काळापासून चालत आलेली आहे. त्याचप्रमाणे विलासवादी कलावंतांचीही दुसरी एक परंपरा तितकीच जुनी असलेली आढळते. रवींद्रनाथांमध्ये या दोनही परंपरांतील सद्‌गुणांचा सुरेख समन्वय झालेला दिसून येतो.

'वैराग्यसाधने मुक्ती, से आमार नय।
असंख्य बंधन माझे महानंदमय
लभिबो मुक्तिर स्वाद।'

या त्यांच्या प्रसिद्ध घोषणेत त्यांची सांस्कृतिक दृष्टी स्पष्टपणे व्यक्त झालेली आहे. रवींद्रनाथ हे स्वभावतःच सौंदर्योपासक आहेत. आणि त्यांनी जीवनातील अखिल वस्तूंमध्ये सौंदर्याचे दर्शन घेतलेले आहे. त्यांनी बंगालमध्ये प्रतिष्ठित घराण्यांतून नृत्य आणि नाट्य यांचेविषयी स्त्री-पुरुषांना गोडी वाटेल असे संस्कारी वातावरण निर्माण केले. विश्वभारतीतील विद्यार्थी-विद्यार्थिनी रवींद्रनाथांच्या अनेक नृत्यगीतांचे व नृत्यनाट्यांचे कार्यक्रम करून दाखवतात. त्यावेळी अभिरुचीची उच्च पातळी यत्किंचितही न सोडता शुद्ध कलेचा आविष्कार कसा करता येण्यासारखा आहे याचे उत्तम निदर्शन पाहावयास मिळते. रवींद्रनाथ हे स्वतः उत्तम नट होते. स्वतः लिहिलेल्या नाटकांतील अनेक भूमिका त्यांनी अनेकवेळा करून दाखवलेल्या आहेत. कला म्हटली की थोडाबहुत सभ्यपणाला फाटा मिळालाच पाहिजे अशी पुष्कळांची समजूत असते. ही समजूत तत्त्वतः पूर्णपणे चुकीची आहे हे रवींद्रनाथांनी आपल्या जीवनात सिद्ध करून दाखवले. हा त्यांनी केलेला मोठाच कला-विक्रम होय असे समजले पाहिजे. भारतीय कलावंतांपुढे रवींद्रनाथांनी अत्यंत योग्य असा आदर्श उभा केलेला आहे.

रवींद्रनाथांचे व्यक्तिमत्त्व सर्वच क्षेत्रात स्वतंत्रपणे प्रकट झालेले आहे. त्यांची वृत्ती इतकी असांप्रदायिक होती की त्यांनी आपला स्वतःचा एकही संप्रदाय निर्माण केला नाही. त्यांची प्रतिभा ही खरोखरीच नवनवोन्मेषशालिनी होती. यामुळे साहित्याचे नवे नवे प्रकार शोधून काढण्यात ती सदैव गुंतलेली असे. गद्यलेखनाचे देखील त्यांनी अनेक प्रयोग करून ठेवले आहेत. प्रतिभेच्या आविष्काराची त्यांची क्षेत्रेही सतत बदलत गेली आहेत. साहित्य, संगीत, नृत्य, नाट्य, चित्र इत्यादी विविध प्रकारांचा त्यांच्या प्रतिभेने नवा नवा आश्रय शोधलेला आहे.

'तोमार कीर्तिर चेये तुमि जे महत्
ताइ तव जीवनेर रथ
पश्चाते फेलिया जाय कीर्तिरे तोमार वारंवार।।'

या ओळीत म्हटल्याप्रमाणे रवींद्रनाथ हे आपल्या कीर्तीहून मोठे होते. आणि म्हणूनच त्यांच्या जीवनाचा रथ त्यांच्या कीर्तीला वारंवार मागे टाकून पुढेच धावत गेलेला आहे. त्यांचे समृद्ध जीवन अनंतात विलीन झाले असले तरी त्यांनी मागे ठेविलेले अपार साहित्य त्यांच्या जीवनसमृद्धीचे दर्शन करून देण्याला आजही समर्थ आहे. त्याच्या अध्ययनातच यापुढेही आपणाला त्यांचे दर्शन होत राहील.



खलील जिब्रानचा क्रांतिवाद



जिब्रानचे अलौकिक जीवन

'वंडखोर आत्मे' या पुस्तकाला जिब्रानच्या जीवितात आणि अरवी साहित्यात सर्व दृष्टींनी महत्त्व प्राप्त झाले आहे. जिब्रानने आपल्या वयाच्या १८ ते २० वर्षांमध्ये (सन १९०१ ते १९०३) हे पुस्तक लिहून प्रकाशित केले. या दोन वर्षात तो पॅरिस येथे चित्रकलेचाही अभ्यास करीत होता. या कथांतून जीवनाचा सर्वांगीण क्रांतिवाद व्यक्त झालेला आहे. जिब्रानचे वय, त्याची कौटुंबिक परंपरा आणि त्याच्या देशातील सामाजिक, आर्थिक व राजकीय परिस्थिती या सर्वांचा विचार करता हा क्रांतिवाद त्याला स्फुरावा, यातच त्याच्या अलौकिकत्वाचे दर्शन होते. वयाच्या अकरा वर्षापर्यंत अरवी, फ्रेंच आणि इंग्रजी भाषांचा अभ्यास त्याचेकडून घरगुती रीतीने करवून घेण्यात आला होता. वयाच्या अकराव्या वर्षी (सन १८९४) तो आपली आई, भावंडे यांच्यावरोवर वोस्टन (अमेरिका) येथे गेला. पण दोन-तीन वर्षातच आपल्या जन्मभाषेचा अभ्यास करण्यासाठी तो आपल्या मातृदेशाला अट्टहासाने परत फिरला. वैरुतच्या मदरसतुल हिकमत (ज्ञानशाला) मध्ये त्याने मॅट्रिक्युलेशनची परीक्षा दिली. आणि त्यावेळी अभ्यासक्रमावाहेरील वैद्यक, आंतरराष्ट्रीय कायदा, धर्माचा इतिहास आणि संगीत वगैरे विविध विषयांचा अभ्यास केला. सन १९०१ मध्ये त्याने आपले उच्च शिक्षण पुरे केले. आपल्या वयाच्या पंधराव्या वर्षी त्याने 'प्रॉफेट'ची अरवी भाषेतली पहिली प्रत तयार केली. 'अल्हकीकत' (सत्य) या नावाचे साहित्य व तत्त्वज्ञान या विषयांना वाहिलेले मासिक वयाच्या सोळाव्या वर्षी चालविले. सत्राव्या वर्षी त्याचे एक गद्यकाव्य वर्तमानपत्रात झळकले आणि त्याच सुमारास इस्लामच्या उदयापूर्वीच्या अरवी कवींची चित्रे त्याने रेखाटली. या कवींची रेखाचित्रे कोठेही उपलब्ध नव्हती. आपल्या प्रतिभेने त्यांच्या आकृती कल्पून जिब्रानने त्यांना प्रथमच आकार दिला. पदवी मिळाल्यानंतर पॅरिसला जाताना त्याने ग्रीस, इटली व स्पेन या देशांना भेट दिली. जिब्रानचा जन्म मरोनाईट चर्चच्या संप्रदायात झालेला होता. त्याच्या आईचा वाप हा त्या चर्चमधील पुरोहित होता. त्याच्या वापाचा वाप हा उत्तर लेवनानमधील एक मोठा धनाढ्य गृहस्थ होता. तो आपल्या मोठेपणाची जाणीव वाळगणारा होता. जिब्रानच्या आईचे नाव कामिला आणि वापाचे नाव खलील असे होते. खलील-कामिला यांच्या प्रथम पुत्राचे नाव खलील असेच ठेवण्यात आले. खलील याचा अर्थ 'निवडलेला, प्रिय मित्र' असा आहे. कामिला म्हणजे 'परिपूर्णा' आणि जिव्रान या शव्दाने 'आत्म्यांना रोगमुक्त करणारा अथवा समाधान देणारा' असा अर्थ सूचित होतो. अरवी भाषेत 'ग' वर्ण नसल्यामुळे 'गिव्रान' असा उच्चार होऊ शकत नाही. अरवीतील उच्चार 'जव्रान' असा आहे. अरवीमध्ये महाकवी जिव्रान यांचे नाव जव्रान खलील जव्रान असे लिहिले जाते. इंग्रजीमध्ये खलील याचे वर्ण Khalil याऐवजी Kahlil असे पुढे कवीने स्वतःच वदलून घेतले.

कवी जिब्रानच्या जीवनावर त्याची आई कामिला आणि त्याची वहीण मॅरियाना (Marianna) यांचा विशेष परिणाम झालेला आहे. कामिला ही अनेकभाषाकोविद होती. ती अतिशय रूपवती होती आणि तिचा आवाज अत्यंत मधुर होता. कामिलाने मधुर आवाजाची देणगी आपल्या पुरोहित पित्याकडून संपादिलेली होती. कामिला लहानग्या खलीलला सायंकाळी तासन्तास गाणी म्हणून दाखवत असे. हारून अल्रशीदच्या पुराणकथा आणि अरवी जीवनातील लोककथा कामिलाच्या तोंडूनच जिब्रानने लहानपणी ऐकलेल्या होत्या. आपला मुलगा कोणीतरी अलौकिक पुरुष आहे, अशी तिची खात्री झाली होती. 'If there is a Saint living upon this earth, it is Marianna Gibran, the daughter of my mother' असे जिब्रान आपल्या बहिणीविषयी अभिमानाने उद्गार काढत असे. जिब्रानचे व्यक्तिमत्त्व ज्या कौटुंबिक वातावरणात विकसित होत होते, त्याचे स्वरूप या प्रकारचे होते.

लेबनानची सांस्कृतिक परंपरा

जिब्रानच्या देशाचे नाव लेवनान. या देशाची सांस्कृतिक

परंपरा हजारो वर्षांइतकी प्राचीन आहे. मिसर, असुर, खाल्डिया या देशांतील संस्कृतीच्या साऱ्या परंपरा लेबनानच्या अतिप्राचीन इतिहासांत पुंजीकृत झालेल्या आहेत. मौंट लेबनान आणि त्याच्या आसपासचा प्रदेश ही यहुदी प्रेषितांची पुण्यभूमी आहे. ख्रिस्ती धर्माचा संस्थापक येशू याच भागात जन्माला आला. येशूची जन्मभाषा (Aramaic) आजही तेथे प्रचलित आहे. ग्रीक आणि रोमन संस्कृतीचे वरेवाईट सारे अवशेष तेथील संस्कृतीत सामावलेले आहेत. यहुदी आणि ख्रिस्ती धर्मानंतर त्याच सेमेटिक वंशात उदय पावलेला अत्यंत प्रभावी असा इस्लाम धर्मही या प्रदेशावर आपला खोल परिणाम कोरून गेला आहे. लेबनानमधील प्रमुख भाषा आजही अरबीच आहे; आणि तेथील लोक यहुदी, ख्रिस्ती, इस्लामी अशा भिन्न भिन्न धर्मसंप्रदायांचे असूनही संस्कृतीने ते सारे एकच आहेत. आज त्यांचे एक स्वतंत्र राष्ट्र बनलेले आहे. आधुनिक पाश्चात्त्य संस्कृतीचा देखील या देशाच्या संस्कृतीवर फार परिणाम झालेला आहे. असा हा संस्कृतिसमृद्ध प्रदेश कित्येक शतके तुर्कांच्या साम्राज्याच्या जोखडाखाली खितपत पडला होता. राजकीय पारतंत्र्य, धार्मिक अंधश्रद्धा आणि सामाजिक रूढींची गुलामगिरी यांच्या दडपणाखाली सामान्य जनतेचे जीवन पूर्णपणे जड व बधीर होऊन गेले होते. जिब्रानने ज्या सामाजिक व राजकीय परिस्थितीच्या विरुद्ध आपले व्यक्तिमत्त्व उभे केले, तिचे स्वरूप या प्रकारचे होते.

अध्यात्मिक बंडखोरी

सामाजिक परिस्थिती आणि वैयक्तिक मनःस्थिती यांच्या संघर्षातून जीवनातील नानाविध ध्येयवाद जन्म पावत असतात. सामाजिक परिस्थिती अत्यंत जड व बधीर झालेली असेल तर त्या परिस्थितीशी झुंज घेणारे मन बंडखोरीचे स्वरूप धारण करते. ही बंडखोरी प्रथम अध्यात्मिक वेशांत प्रकट होते. आणि त्या अध्यात्मिक स्वरूपातूनच पुढे यथाकाळी भौतिक व व्यावहारिक चळवळी जन्म पावतात. अशा अध्यात्मिक बंडखोरीचे प्राथमिक स्वरूप स्वाभाविकच साहित्यसृष्टीत आकार पावते. जिब्रानच्या प्रारंभीच्या साहित्यसृष्टीचे स्वरूपही अशाच प्रकारचे आहे. 'बंडखोर आत्मे' या कथासंग्रहात ही आध्यात्मिक बंडखोरी उत्कट सामर्थ्याने प्रकट झालेली आहे. जीर्ण आणि जड बनलेल्या समाजातील सत्ताधारी संस्था बुद्धिद्रोही आणि चैतन्यविरोधी असतात. त्या स्थितीप्रियतेच्या इतक्या आहारी गेलेल्या असतात, की कोणत्याही प्रकारची गती सहन करण्याचे सामर्थ्य त्यांच्यात उरलेले नसते. यामुळे अशा समाजातील बंडखोर आत्म्याला सर्व बाजूंनी दडपण्याचे व चिरडण्याचे प्रयत्न केले जातात. हाच अनुभव खलील जिब्रान यालाही आला. 'बंडखोर आत्म्या'च्या प्रकाशनानंतर थोड्याच दिवसात पुरोहित वर्गाकडून वैरुतच्या बाजारात त्याची होळी करण्यात आली. ते पुस्तक घातक, क्रांतिकारक आणि तरुणांच्या मनात विष कालविणारे (dangerous, revolutionary and poisonous to youth) आहे, असे ठरवण्यात आले. पॅरिसमध्ये रोदिन (Rodin)चा मित्र आणि शिष्य म्हणून शांतपणे चित्रकलेच्या अभ्यासात मग्न असलेल्या जिब्रानला ज्यावेळी या होळीची वार्ता समजली, त्यावेळी त्याने इतकेच उद्‌गार काढले, की 'त्या पुस्तकाची तावडतोव दुसरी आवृत्ती काढण्याला हे एक उत्तम कारण झाले.' पण या ग्रंथाची होळी होऊनच प्रकरण थांबले नाही. चर्चमधून बहिष्कृत केल्याचे वृत्तही त्याला पॅरिसमध्ये कळविण्यात आले; आणि तुर्की साम्राज्याच्या जुलमी सत्ताधिशांकडून त्याला स्वदेशातून निर्वासित करण्यात आल्याचे कळविले गेले. १९०८ साली तुर्कस्तानमध्ये नवीन सरकार काम करू लागल्यानंतर त्याच्या हद्दपारीची आज्ञा पुनः जारी करण्यात आली. तथापि जिब्रानचा लौकिक वाढतच गेला. त्याची लेबनानमधील तरुणांच्या मनावरील पकड अधिकच दृढ होत गेली आणि त्याने पेटविलेल्या क्रांतीची ज्वाला वाढत जाऊन तिने लेबनानच्या साऱ्या जीर्णतेचा व जडतेचा ग्रास करून टाकला.

१९१० मध्ये त्याने न्यूयॉर्कमध्ये कायमची वस्ती केली आणि अंतकाळापर्यंत (१९३१ पर्यंत) अमेरिका हीच त्याची कर्मभूमी झाली. या सुमारे दोन तपांच्या काळात चित्रकार आणि साहित्यकार म्हणून त्याची उत्तमोत्तम कामगिरी होत गेली. अरबी व इंग्रजी अशा दोनही भाषांत त्याने विविध प्रकारचे साहित्य निर्माण केले आणि अरबी व इंग्रजी या दोनही साहित्यात आपले नाव अजरामर केले. त्याच्या देशातील सहस्रावधी तरुण अमेरिकेत येऊन राहिलेले होते, त्यांचा तो मार्गदर्शक झाला होता. अमेरिकेत असलेल्या अरबी साहित्यकारांतील प्रतिभाशाली तरुणांचा तो स्फूर्तिदाता बनला होता.

नवराष्ट्राचा निर्माता

तुर्की साम्राज्याच्या विनाशातून मध्यपूर्वेत जी नवीन राष्ट्रे जन्मास आली, त्यात लेबनानच्या प्रजासत्ताक राज्याची

गणना प्रामुख्याने करावी लागेल. या नवराष्ट्राच्या निर्मात्यांमध्ये खलील जिब्रान याचे स्थान विशेष उच्च प्रकारचे आहे. या बंडखोर आत्म्याच्या जन्मदात्याला त्याच्या स्वतंत्र राष्ट्राने विलक्षण आदराने गौरविले. जिवंतपणी त्याचा सत्कार करण्याची संधी त्याच्या देशवांधवांना न मिळाल्यामुळे त्यांनी जिब्रानच्या मृत्यूनंतर त्याचे शव अमेरिकेतून दरबारी थाटाने त्याच्या मायदेशी आणले आणि अत्यंत अभूतपूर्व जयजयकारात त्याच्या बिशेरी (Bsherri) या जन्मगावी तेथील ख्रिस्ती मठाच्या शेजारीच त्याची स्थापना केली. जिवंतपणी देशभक्तीच्या गुन्ह्यामुळेच बहिष्कृत झालेल्या या बंडखोराच्या सत्कारात यावेळी सरकारचे सर्व अधिकारी, चर्चचे प्रमुख धर्मगुरू आणि सर्व धर्मांचे व सर्व पंथांचे नागरिक यांनी अहमहमिकेने भाग घेऊन जिब्रान वरील आपले प्रेम व्यक्त केले. महाकवी खलील जिब्रान यांचे माहात्म्य सिद्ध करण्यास याहून आणखी कोणत्या पुराव्याची गरज आहे?

सर्वोदयकारी जीवनपद्धती

'बंडखोर आत्मे' या पुस्तकात जो जीवनाचा सर्वांगीण क्रांतिवाद व्यक्त झाला आहे, त्याच्याविषयी येथे थोडा विचार करणे योग्य होईल. मानवी जीवनाचा विचार करताना व्यक्तीला प्राधान्य द्यायचे, की समाजाची श्रेष्ठता स्वीकारावयाची, असा प्रश्न प्रारंभीच उपस्थित होतो. या प्रश्नाच्या वेगवेगळ्या उत्तरांप्रमाणे वेगवेगळी जीवनदर्शने निर्माण झालेली आहेत. माझ्या समजुतीप्रमाणे व्यक्ती विरुद्ध समाज असा आत्यंतिक विरोध संभवतच नाही. व्यक्तीचा जन्म समाजात होतो आणि व्यक्तीच्या सर्वांगीण विकासाला समाजाच्या सहकार्याची सदैव अपेक्षा असते. म्हणून समाजाच्या विघातावर कोणाही व्यक्तीचा विकास कधीच उभारला जाणे शक्य नाही. त्याचबरोबर ही गोष्टदेखील तितकीच ध्यानी बाळगण्यासारखी आहे, की समाजाचा विकास म्हणजे काही अमूर्त, अव्यक्त अशी घटना नव्हे. समाजाचा विकास म्हणजेच त्यातील घटकांचा, व्यक्तींचा विकास होय. ज्या समाजात व्यक्तींचा विकास घडून येणार नाही, तो समाज जड समजला पाहिजे. आणखी एक महत्त्वाची गोष्ट या बाबतीत लक्षात ठेवण्यासारखी आहे. समाजातील काही थोड्या व्यक्तींच्या विकासासाठी त्यातील बहुसंख्य घटकांचा विनाश होत असेल, तरी देखील ती गोष्ट समाधानकारक मानता येणार नाही. तात्त्विकदृष्ट्या समाजातील प्रत्येक व्यक्तीला आपल्या अंतर्गत शक्तींचा विकास करण्याची समान संधी आणि समान साधने उपलब्ध झाली पाहिजेत. ज्या समाजात अशा प्रकारची सर्वोदयकारी जीवनपद्धती निर्माण झालेली असेल, तोच समाज खरोखर सुसंस्कृत झाला आहे, असे म्हणता येईल. अशा सर्वोदयकारी जीवनदर्शनाचे स्वरूप कशा प्रकारचे असू शकेल? समाजविकासाला प्रेरणा देणारी जीवनशक्ती कोणती? त्या शक्तीची उपासना कोणत्या साधनांनी होऊ शकेल? हेच प्रश्न जीवनदर्शनाच्या शोधात अत्यंत महत्त्वाचे ठरतात.

व्यक्तीला विश्वमय बनविणाऱ्या प्रेरणा

तसे पाहिले तर समाज ही एक निर्गुण वस्तू आहे, ती निराकारही आहे. सगुण आणि साकार अशा वस्तू म्हणजे व्यक्तीच. म्हणून वरील प्रश्नांचे उत्तर जीवनात सापडले पाहिजे. यामुळेच मानवी जीवनातील सारी संपत्ती वैयक्तिक आणि अध्यात्मिकच असलेली आढळून येते. विश्वाला गवसणी घालू शकणारा व्यक्तिवाद हेच मानवी जीवनाचे यथार्थ दर्शन होय. मानवी व्यक्ती आपल्या विकासासाठी इतर व्यक्तींची आणि निसर्गाची अपेक्षा राखते. या अपेक्षेतच मानवाची सारी दुःखे आणि सारा आनंद सामावलेला आहे. यामुळे व्यक्तीच्या जीवनप्रेरणा जितक्या उत्कट आणि प्रामाणिक बनत जातील, तितके व्यक्तिमत्त्व कमी होत जाते आणि ती विश्वमय होऊ लागते. व्यक्तीला विश्वमय बनविणाऱ्या या प्रेरणा, खलील जिब्रानच्या भाषेत सांगावयाच्या तर , 'Faith, Love and Work' या होत. श्रद्धा, प्रेम आणि कर्म या तीन शब्दांत जीवनाचे सारे तत्त्वज्ञान खरोखरच साठवलेले आहे. जगण्यासाठी नानाविध कर्मांची आवश्यकता इतकी उघड आहे, की त्याविषयी विवेचन करणे हास्यास्पद होईल. पण हे कर्म प्रेमाने, स्वेच्छेने, अंतरीच्या उमाळ्याने झाले तरच ते जीवनाला कृतार्थ करते. ज्यावेळी हा उमाळा आटून जातो, त्यावेळी कर्म दुःखमय बनते आणि मग कर्मसन्यासांचे रडके तत्त्वज्ञान जन्म घेते. अथवा कर्माची सक्ती केली पाहिजे अशा प्रकारची भौतिक जड तत्त्वज्ञाने निर्माण होतात. म्हणून जीवनात कर्मापेक्षाही या अंतरीच्या उमाळ्याला खरे महत्त्व आहे. प्रारंभी या उमाळ्याचे स्वरूप संकुचित आणि म्हणूनच स्वार्थमय भासते. यालाच वासना म्हणतात. या वासनांचे यथार्थ स्वरूप न जाणल्याकारणाने त्या अनर्थक आहेत, असे म्हणणारे एक बैरागी तत्त्वज्ञान जगाने निर्माण करून ठेवले आहे. वासना हीच जीवनशक्ती होय. ती जितकी उत्कट आणि प्रबळ होत जाईल,

तितकी ती डोळस बनत जाते आणि वासना डोळस झाली म्हणजेच तिला श्रद्धा म्हणतात. ही श्रद्धा व्यक्तीला विश्वाशी एकरूप करून सोडते आणि आपल्या व्यापकतेत आपल्या व्यक्तित्त्वाचे विसर्जन करून घेते. जीवनाच्या नित्यत्वावर आणि अखंडित्वावर आरूढ झालेली श्रद्धा हे माणसाला प्राप्त होऊ शकणारे सर्वात मोठे ज्ञान म्हणता येईल. यातच त्याचे सामर्थ्य आणि त्याची शांती सामावलेली आहे.

विवाह हा समाजसंस्थांचा पाया

'वंडखोर आत्म्या'त जिब्रानचे हे जीवनदर्शन आपणाला संपूर्ण स्वरूपात पाहावयास मिळते. मानवाने आपल्या विकासासाठी निरनिराळ्या सामाजिक संस्था निर्माण केलेल्या आहेत. आदिमानवापासून तो आजपर्यंतच्या सहस्रावधी वर्षांच्या समाजविकासात त्यांचाही विकास होत आलेला आहे. स्थूलमानाने या सामाजिक संस्था चार रूपांमध्ये आढळतात. विवाह (Marriage), वित्त (Property), दंड (State) आणि धर्म (Church) अशी त्यांची नावे सांगता येतील. समाज या चार संस्थांनी रचला आणि बांधला गेलेला आहे. जिब्रानच्या या कथासंग्रहात या चारही संस्थाविरुद्ध वंडखोरी शिकवलेली आढळते. या चारही संस्थांची मानवाच्या आदर्श जीवनात गरज नाही, असे प्रतिपादन करणारी तत्त्वज्ञाने आपणाला परिचित आहेत. विवाह आणि वित्त यांचा निषेध सांगणाऱ्या संप्रदायांना दंडसंस्थेची आवश्यकताच नाही. खरोखर विवाहामुळेच वित्ताची आवश्यकता उत्पन्न होते. विवाहाची आवश्यकता जर मानवसमाजातून नष्ट झाली, तर निसर्गतः उत्पन्न होणाऱ्या चाऱ्यावर मानवप्राणी देखील आपला निर्वाह करू शकेल. मानवाला विवाहाच्या आकांक्षेनेच वित्ताचा शोध करण्यास भाग पाडले. विवाहासाठीच तो वतनाला चिकटून राहत आहे. विवाह आणि वित्त यांच्या आवश्यकतेतूनच दंडसंस्थेची उत्पत्ति झालेली दिसून येईल. आणि जेथे दंडशक्तीने देखील काम होईना, त्याठिकाणी धर्मसंस्था निर्माण करावी लागलेली आहे. म्हणून विवाहाचा छेद करीता आला, तर या साऱ्याच संस्था विराम पावणे शक्य आहे. विवाहाची प्रेरणा ही पापमय आहे, हा विचार माणसाने आपल्या मनात फार वर्षे वागवलेला आहे. तथापि त्याला ती प्रेरणा नष्ट करण्यात मुळीच यश आलेले नाही. म्हणून अपवादात्मक व्यक्ती वगळल्या, तर मानवी समाजाला विवाह वर्ज्य मानता येणार नाही. नव्हे, विवाह हा समाजाचा पायाच आहे. विवाहबंध नसेल तर मानवी व्यक्ती या आकाशातील ढगाप्रमाणे भटकत राहतील. विवाहामुळेच स्त्री आणि पुरुष यांचे मीलन होते आणि त्यातूनच कुल, गोत्र, जाती अशी समाजाची निष्पत्ती होते. नाही! विवाहाशिवाय समाजजीवनच नाही; आणि विवाह मान्य केला म्हणजे वित्ताचा प्रश्न आलाच. मानवी समाजाच्या आदर्श अवस्थेतही विवाह आणि वित्त या संस्था राहणार व राहिल्या पाहिजेत. पण दंडसंस्थेची मात्र तशी स्थिती नाही. विवाह आणि वित्त या संस्था यथार्थ स्वरूपात निर्माण करता आल्या, तर दंडसंस्थेची आवश्यकता उरणार नाही. आणि धर्मसंस्थेची (Church) देखील उपयुक्तता संपेल.

विवाह आणि वित्त यांचा पाया

'वंडखोर आत्म्या'त जिब्रानने दंडसंस्था आणि धर्मसंस्था यांच्या संपूर्ण विलयनाची घोषणा केलेली दिसते. विवाह आणि वित्त या संस्थांचे यथार्थ स्वरूप काय असावे, याचे स्पष्ट दिग्दर्शन त्याने केले आहे. विवाह हा परस्परांच्या आत्मिक प्रेमावरच उभारला पाहिजे, असे त्याने स्पष्ट सांगितले आहे. 'करावे आणि भरावे' या सूत्रावर वित्तसंस्थेची उभारणी झाली पाहिजे, अशी त्याची शिकवण आहे. ज्याअर्थी राबल्याशिवाय अन्न निर्माण होत नाही, त्याअर्थी राबणाऱ्यालाच अन्न सेवन करण्याचा अधिकार आहे असे त्याचे सोपे अर्थशास्त्र आहे. विवाहसंस्था नि वित्तसंस्था यांचा मूलभूत पाया म्हणून जिब्रानने सांगितलेले प्रेम आणि श्रम हे दोन सिद्धांत सर्वमान्य होण्यासारखे आहेत. प्रेमावर विवाह आणि श्रमावर वित्त उभारण्याच्या कामी मानवजातीला अद्यापि यश आलेले नाही. आणि म्हणूनच आजदेखील मानवसमाजात न्यायाची प्रस्थापना झालेली दिसत नाही. प्रेम आणि श्रम यांचा पाया न मिळाल्यामुळे विवाह आणि वित्त या दोनही संस्था विकृत झालेल्या आहेत आणि त्या विकृतीतून सारे अन्याय पैदा झालेले आहेत. दंडसंस्था आणि धर्मसंस्था यांचे कार्य समाजात न्यायप्रस्थापना करण्याचे असल्यामुळे त्यांनी सर्व अन्यायांच्या मुळाशी असलेली ही विकृती दूर केली पाहिजे. पण हे लक्षात न घेता या दोनही संस्था केवळ बाह्य दडपणाने समाजात शांती प्रस्थापित करण्याचा चुकीचा मार्ग अवलंबितात आणि मग जिब्रानसारख्या क्रांतिकारकांना या संस्थांच्या विरुद्ध बंड पुकारावे लागते.





विवाहादी संस्थांचा ऐतिहासिक विकास

विवाह, वित्त, दंड आणि धर्म या चार संस्थांचा ऐतिहासिक दृष्टीनेही विचार करिता येतो. मानवाने जीवनसंग्रामात आपल्या सुखासाठी आणि प्रतिष्ठेसाठी या संस्था हळूहळू निर्माण केल्या आणि निरनिराळ्या सामर्थ्याच्या आधारावर त्यांना वेगवेगळी रूपे चढविली. वरवर पाहता 'बळी तो कान पिळी' या न्यायावर म्हणजे तात्त्विक दृष्ट्या अन्यायावरच या संस्थांची रचना झालेली दिसते. पुरुषाने आपल्या पाशवी बळाच्या जोरावर स्त्रीला अंकित करून आपल्या भोगविलासाचे भाजन वनविले. विवाहसंस्थेचे हे अगदी प्राथमिक स्वरूप होय. जमिनीच्या मालकी हक्काच्या जोरावर याच माणसाने इतर माणसांच्या जीवावर ऐदीपणाने जगण्याचा मार्ग शोधून काढला. वित्तसंस्थेचे हे पहिले रूप. खरोखर स्त्री हेच पुरुषाचे पहिले वित्त होय. या दोनही संवंधातील अन्यायाची परंपरा चालू राखण्यासाठी माणसाने जे शारीरिक वल वापरण्याचे ठरविले, तेच दंडसंस्थेचे प्राथमिक स्वरूप होय. आपल्या सामर्थ्याच्या उन्मादाने बेहोष होऊन 'मी या सर्व सुखाचा आणि सुखसाधनांचा जन्मतःच प्रभु आहे. माझ्यामागे कोणी दिव्य शक्ती माझ्या रक्षणासाठी उभी आहे आणि तिचा मी लाडका पुत्र असल्यामुळे माझा विजय घडवून आणणे हेच त्या शक्तीचे प्रयोजन आहे' असल्या धुंद श्रद्धेलाच प्रारंभी धर्मसंस्था हे नाव लाभले असले पाहिजे.

मानवाच्या विकासात हळूहळू या संस्था भिन्न भिन्न रूपे घेत्या झाल्या आणि प्रारंभी एकाच व्यक्तीमध्ये पुंजीभूत झालेल्या या चारही संस्थांचे पृथक् पृथक् प्रतिनिधी निर्माण झाले. तथापि शुद्ध पाशवी बळावर जीवन फार काल जगू शकत नाही आणि ज्यांच्यापासून भोगविलासाची अपेक्षा करावयाची, त्यांच्या खुशीच्या सहकार्याची प्राप्ती झाल्याशिवाय भोगविलासही यशस्वी रीतीने पदरी पडत नाहीत. म्हणून स्वार्थासाठी देखील बळाच्या बरोबरीनेच अनुनयाचा, खुशामतीचा आश्रय करावा लागतो. ऐतिहासिक विकासात या चारही संस्थांच्या स्वरूपात उत्तरोत्तर, बलामध्ये अनुनयाचे मिश्रण केलेले आढळून येते, ते यामुळेच. यामुळे मूळच्या अन्यायाची उग्रता कमी होते आणि गुलामगिरीतही थोडी रंजकता निर्मिली जाते. यातच दुर्बलांच्या व्यक्तित्वाला अवसर मिळू शकतो आणि त्यांचे बल वाढीस लागते. अशा रीतीने मानव समाजात सत्तेचे समतोलन सतत वाढत आणि बदलत चाललेले आढळून येईल. पण मानवी जीवनाच्या या भौतिक अंगाबरोबरच त्याचे अध्यात्मिक अंगही विकसित होत चाललेले आहे. या अध्यात्मिक अंगाचे दर्शन माणसाच्या मानसिक विकासात आढळून येते. 'जसे आपल्याला तसेच दुसऱ्याला' ही भावना देखील त्याच्या बुद्धीमध्ये थोडी थोडी स्थिर होऊ लागते आणि त्याच्या ठिकाणी न्यायबुद्धीचा प्रादुर्भाव होतो. या न्यायबुद्धीचा विकास होत जाणे हाच मानवी जीवनाचा अध्यात्मिक विकास होय. भौतिक अनुकूलतेचा या अध्यात्मिक न्यायबुद्धीला आधार मिळाला म्हणजे ती न्यायबुद्धी सामाजिक क्षेत्रात स्थिर होऊ लागते. विवाह, वित्त, दंड आणि धर्म या चारही संस्थांच्या विकासामध्ये मानवाच्या विकसित झालेल्या न्यायबुद्धीचे हळूहळू पण निश्चयाने परिवर्तन घडवून आणलेले आहे, हे देखील आपण लक्षांत ठेविले पाहिजे.

विवाहसंस्थेचे प्राणतत्त्व

विवाहसंस्था ही संपूर्णपणे न्यायबुद्धीवर उभारली जावयाची असेल, तर पुरुषाने स्त्रीला आपल्या पाशवी बळावर अंकित करून ठेवण्याची दुराशा अंतःकरणातून कायमची सोडून दिली पाहिजे. आणि केवळ प्रेमानेच तिची प्राप्ती करून घेण्याचा मार्ग चोखाळला पाहिजे. विवाहसंस्थेचे प्राणतत्त्व कोणते? 'प्रेम' असे जिब्रानचे उत्तर आहे. स्त्री आणि पुरुष मिळून पूर्ण मानव होतो. 'अर्धेन नारी व्यभवत्' याचा अर्थ हाच आहे. आणि म्हणूनच स्त्री आणि पुरुष यांच्यामध्ये स्वयंभू आकर्षण आढळते. हे आकर्षण अगदी स्वाभाविक आहे. याची लाज वाटण्याचे काहीच कारण नाही. स्त्रीच्या पूर्णतेला पुरुषाची आणि पुरुषाच्या पूर्णतेला स्त्रीची गरज आहे, हे जीवनसत्य नाकारण्यात अर्थ नाही. हे आकर्षण केवळ शारीरिक आहे असे समजणे, हे केवळ बुद्धिमांद्य होय. या आकर्षणाचे अंतिम स्वरूप अध्यात्मिक आहे. याची प्रचिती आली म्हणजे या आकर्षणाची भीती नष्ट होते आणि त्यातील दिव्यता अनुभवास आल्यानंतर हे आकर्षण अध्यात्मिक विकासाचे साधन म्हणून निर्भयपणाने वापरता येते. जिब्रानसारखे महाकवी ज्यावेळी स्त्रीपुरुषांमधील प्रेमाला आध्यात्मिक पावित्र्य अर्पण करतात, त्यावेळी त्यांची दृष्टी अशीच असते, यात शंका नाही. ही प्रेमभावना प्रत्येक स्त्रीपुरुषाच्या हृदयात वास करीत असते. ही प्रेमभावना केवळ प्रणयवृत्तीपासून भिन्न आहे, हे ओळखण्याचे सामर्थ्य शिक्षणाने आणि संस्कृतीने प्रत्येक मानवाला मिळाले पाहिजे. स्त्रीपुरुषांचा विवाह हा कुल, जाती, वर्ण, संपत्ती, प्रतिष्ठा अथवा केवळ

अनुक्रमणिका

ऐंद्रिय सुख यावर उभारण्याचे प्रयत्न कधीच सफल झालेले नाहीत. परस्परांच्या शुद्ध प्रेमावरच आधारलेले वैवाहिक जीवन परस्परांना कृतार्थ करू शकते. पुरुषापेक्षा स्त्रीला ही प्रेमवृत्ती अधिक सुलभ असते. कारण तिचे जीवन निर्मितीसाठी आहे. उलट पुरुष सत्तेचा आणि पराक्रमाचा लोभी असतो. म्हणून शुद्ध प्रेमावर आधारलेल्या विवाहाने स्त्राचे जीवन कृतार्थ होते आणि पुरुषाच्या जीवनाला उदात्तता लाभते. जिब्रानच्या पुढील कथांत हा प्रेमाचा सिद्धांत निरनिराळ्या रूपांनी मांडलेला आढळून येईल.

विवाहसंस्थेच्या विकृतीचे परिणाम

सामान्यपणे मानवसमाजात विवाह हे एक पवित्र वंधन मानले जाते. त्याचा धर्मामध्ये समावेश केलेला आढळतो. विवाहवंधन हे ईश्वरी वंधन आहे अशी समजूत प्रचलित आहे. विवाहामध्ये निष्ठेला अत्यंत श्रेष्ठ स्थान दिलेले आढळते. म्हणूनच व्यभिचार हे पातक समजले गेले आहे. पण विवाहसंस्थेची अध्यात्मिक उपपत्ती मान्य करावयाची झाल्यास विवाहाचा प्राण, प्रेम हाच मानावा लागेल. प्रेमानेच मनुष्याचे हृदय शुद्ध होत असल्यामुळे प्रेम हेच ईश्वरी तत्त्व समजावे लागते. या तत्त्वाचा मानवी हृदयात आविष्कार झाला म्हणजे निष्ठा सहजच निर्माण होते आणि व्यभिचार संभवत नाही. पण सामाजिक दृष्ट्या विवाहसंस्था ही कोठेच अद्यापि शुद्ध प्रेमावर उभारण्यात आलेली नाही. अद्यापि बाह्य आणि कृत्रिम साधनांनीच निष्ठा निर्माण करण्याचे प्रयत्न चालले आहेत. कारणाशिवाय कार्याची उपलब्धी होईल, अशी दुराशा या वृत्तीच्या मुळाशी आहे. प्रेमाची प्रतीती न आल्यामुळे विवाह हा एक केवळ 'शरीरसंबंध' ठरतो. आणि मानसिक निष्ठेच्या अभावी त्याला तत्त्वतः व्यभिचाराचेच स्वरूप प्राप्त होते. विवाहसंस्थेच्या या विकृतीमुळे समाजात नेहमीच स्त्रीपुरुषांचा - विशेषतः स्त्रीचा - छळ होत आला आहे. आश्चर्याची आणि दुःखाची गोष्ट ही, की हा छळ धर्म, ईश्वरेच्छा, पावित्र्य इत्यादी बड्या नावांखाली चाललेला आढळून येतो. शरीर एकीकडे आणि मन दुसरीकडे अशा अवस्थेत समाजात ढोंग, फसवणूक यांना ऊत येतो. हे ढोंग दडपण्याचे बाह्य उपाय यशस्वी होण्यासारखे नसल्यामुळे समाजात जडता आणि क्रूरता यांची वाढ होत जाते. आणि सारेच समाजजीवन उथळ, पुरुषार्थशून्य आणि विलासप्रवण वनते. अशा वेळी रूढ विवाह हेच पापमय होतात आणि आत्मिक कल्याणासाठी प्रेमाच्या नावाने रूढ विवाहसंस्थेविरुद्ध वंड पुकारण्याची आवश्यकता निर्माण होते. जिब्रानच्या साऱ्या वर्णनांत हीच वंडखोरी आपणाला आढळून येईल. 'आत्मार्थे पृथिवी त्यजेत्' या वृत्तीने प्रेरित होऊन जिब्रानच्या स्त्रीपुरुष पात्रांची चाललेली सारी हालचाल वाचकांच्या अंतःकरणाला आकर्षित करते, उल्हसित करते, उदात्त वनविते. प्रेम ही सौदा करण्यासारखी वस्तू नाही. ती एक आकाशीची ज्वाला आहे. तिला बाह्य उपाधींनी निर्माण करू पाहणे अथवा अडवून ठेवू पाहणे हा शुद्ध वेडेपणा आहे. ती ज्वाला ज्यावेळी हृदयात अवतीर्ण होते, त्यावेळी ती हृदयाला जाळून पवित्र करते. यातून लाभणारी कृतार्थता इतकी आकर्षक असते, की या प्रेमाचा साक्षात्कार होण्यासाठी आणि झाल्यानंतर माणसे आपल्या शरीराचे संपूर्ण वलिदान करण्यांत आनंद मानतात. जिब्रानने हे सारे प्रकार दाखवले आहेत.

'गुलबदन'

'गुलवदन' नावाच्या जिब्रानने लिहिलेल्या कथेत प्रेमाच्या वंडखोरीचे एक आत्यंतिक स्वरूप चित्रित केलेले आढळते. गुलवदनचे लग्न ज्या पुरुषांशी झाले होते, तो पुरुष चांगला आहे. त्याला प्रेमाची जाणीव आहे. गुलवदनचे प्रेम मिळावे म्हणून त्याने सर्व प्रयत्न केले. पण गुलवदनच्या हृदयात त्याच्याविषयी प्रीतीची भावना कधीही उमलू शकली नाही. त्याच्यासाठी आपल्या मनात प्रेम उत्पन्न व्हावे, असा तिने प्रामाणिक प्रयत्नही केला. पण तो सफल झाला नाही आणि दुसऱ्या एका दरिद्री, सद्‌गुणी तरुणाविषयी तिच्या मनात प्रेम निर्माण झाले. अशा स्थितीत तिने काय करावे? प्रेमाने प्राप्त होणारी जीवनाची कृतार्थता मिळवावी की प्रेमाचा त्याग करून आपले हृदय शुष्क, बधिर आणि जड वनवावे? जीवनाच्या विकासाच्या दृष्टीने तिने प्रेमाचा स्वीकार करावा असेच म्हणावे लागेल. जिब्रानने हाच निर्णय दिला आहे आणि तो अध्यात्मिकदृष्ट्या वरोवर आहे असे माझे मत झाले आहे.

दंडसंस्थेची अध्यात्मिक उपपत्ती

'कसेल त्याची जमीन' या तत्त्वाचा जिब्रानने आपल्या कथेत पुरस्कार केला आहे, तो आजच्या जगात सर्वमान्य झालेला आहे. दंडसंस्थेची ऐतिहासिक उपपत्ती 'बळी तो कान पिळी' अशी असली तरी त्याविषयीची अध्यात्मिक उपपत्तीही दाखवली जाते. माणसामध्ये स्वार्थबुद्धी आणि न्यायबुद्धी यांची परस्पर झुंज नेहमी चाललेली असते. न्यायबुद्धीचा आश्रय





करून स्वार्थबुद्धीला लगाम घालणे ही माणसाची संस्कृती साधना आहे. समाजात अशा सुसंस्कृत नागरिकांची संख्या वाढत जाणे हाच समाजाचा विकास होय. या विकासाच्या आदर्शावस्थेत न्यायबुद्धीचे अधिराज्य प्रस्थापित होईल आणि अंतरीच्या उमाळ्याने न्यायबुद्धीचा स्वीकार झाल्यामुळे बाह्य दडपणाची आवश्यकता उरणार नाही. हाच आत्मदंड होय. परंतु अशी अवस्था प्राप्त होईपर्यंत सामाजिक व्यवहाराच्या नियमनासाठी बाह्य दंडाची आवश्यकता राहते. सामाजिक न्यायप्रस्थापनेसाठी समाजातील लोकांनी स्वखुशीने लादून घेतलेला राजदंड हा आत्मदंडाचाच सामाजिक आविष्कार आहे. म्हणून लोकमतानुवर्ती राज्यसंस्था (Democratic state) आजच्या सुसंस्कृत मानवाने पसंत केली आहे. मात्र ही शुद्ध राखण्यासाठी सारे वैयक्तिक मालकी हक्क तत्वतः नष्ट केले पाहिजेत. वित्तसंस्था सामुदायिक मालकीची मानल्याशिवाय राज्यसंस्था सामाजिक न्यायनिर्मितीचे कार्य करू शकणार नाही. हा निष्कर्षही आता सर्वमान्य झाला आहे. खलील जिब्रानचे दंडसंस्थेविषयीचे विचार याच दिशेने चालले होते, असे आपणाला या कथांवरून दिसून येते.

जीवनातील सारे कर्म हाच धर्म

शेवटी धर्मसंस्थेचा विचार राहिला. धर्मासंबंधी आणि धर्मसंस्थेसंबंधी मोठमोठ्या विचारी माणसांच्या डोक्यांतही अद्यापि फार गोंधळ माजलेला आहे. जगातील बहुतेक धर्मसंस्था थोड्याफार विकसित झाल्यानंतर तेथेच खिळून पडलेल्या आहेत. नानाविध शुष्क विधींच्या आहारी जाऊन धर्मसंस्थेने आपला प्राण गमाविला आहे. सामाजिक, आर्थिक आणि राजकीय अन्यायांचा मूढपणाने पाठपुरावा करण्यात बहुतेक धर्मसंस्थांनी आपली सारी शक्ती वेचलेली आहे. यामुळे आधुनिक काळी सामाजिक क्रांतिकारक धर्मसंस्थेचे वैरी झाले आहेत. धर्मसंस्थेचा विरोध करणारा आणखी एक वर्ग पुरातन काळापासून चालत आलेला आहे. तो वर्ग म्हणजे साक्षात्कारी संतांचा होय. मीमांसक आणि वेदांती, शास्त्री आणि संत यांचे झगडे वैदिक धर्मात चालत आलेले आपणाला माहीतच आहेत. इस्लामी आणि ख्रिस्ती धर्मातही हे द्वंद पाहावयास मिळते. इस्लामच्या कर्मकांडाला कंटाळलेल्या साक्षात्कारी लोकांचा पंथ सूफी या नावाने ओळखला जातो. ख्रिस्ती धर्मातही सांप्रदायिक सिद्धांतांच्या पलीकडे गेलेले लोक ख्रिश्चन मिस्टिक्स या नावाने प्रसिद्ध आहेत. खलील जिब्रान हा याच ख्रिश्चन मिस्टिक्समधील एक साक्षात्कारी पुरुष होता. तो म्हणतो, 'Religion? What is it? I know only life. Life means the field, the vine-yard and the loom.' जीवन आणि जीवनातील सारे कर्म हाच त्याचा धर्म होता. हे सारे जीवन एकात्म आहे, अशी त्याची धारणा होती. सारे दृश्य विश्व त्या जीवनसागरावरील उसळते तरंग होत, अशी त्याची जीवनदृष्टी होती. व्यक्तीचा बिंदु विश्वाच्या सिंधूमधून निघाला आहे आणि सिंधूतच विलीन होणारा आहे, असे त्याचे जीवनदर्शन होते. तो म्हणतो, 'The Church is within you. You yourself are your priest. All that is worth while is a free spirit.' कोणत्याही बाह्य प्रलोभनाने विचलित न होणारे व अंतरीच्या कोठल्याही उर्मीने न झाकोळणारे मुक्त मानस ही व्यक्तीच्या विकासातील अत्यंत उच्च अवस्था होय. असा मुक्त आत्मा निर्माण करणे हेच धर्मभावनेचे कार्य आहे. असा मुक्त पुरुष हृदयातील विश्वप्रेमाने परिपूर्ण झालेला असतो आणि त्याचे हात बाह्य विश्वात कल्याण-निर्मितीच्या कार्यात सदैव गुंतलेले राहतात. खलील जिब्रानचा धर्म या जातीचा होता. हा धर्म मानवी समाजाला आवश्यक आहे. रूढ धर्मसंस्थांबद्दल तसे म्हणता येणार नाही.

नावात काय आहे?

'बंडखोर आत्मे' या पुस्तकात खलील जिब्रानचा जीवनाचा सर्वांगीण क्रांतिवाद कसा प्रकटला आहे, हे आपण आतापर्यंत पाहिले. साहित्यातील तंत्रविशारद असा प्रश्न उपस्थित करतील, की या कथांना कथा म्हणता येईल काय? या प्रश्नाचे उत्तर देण्याची मला मुळीच जरूरी वाटत नाही. या कृतींना कोणते नाव द्यायचे हा प्रश्न माझ्या दृष्टीने अप्रस्तुत व असमंजसपणाचा आहे. हे उच्च प्रकारचे साहित्य आहे, याविषयी माझी खात्री पटली आहे. यात जिव्हाळा आहे, जिवंतपणा आहे, जीवनाचे खोल प्रश्न रोचकतेने गळी उतरविण्याचे सामर्थ्य आहे, सामाजिक जडतेला उलथून पाडण्याची क्रांतिकारक शक्ती यातून प्रतीत झालेली आहे. यांच्या वाचनाने केवळ करमणूक होणार नाही. जीवनाची दृष्टी मिळेल, स्फूर्ती मिळेल आणि पुरुषार्थाला अवश्य लागणारी प्रेरणाही लाभेल. महाराष्ट्राला या साऱ्या गोष्टी या ग्रंथापासून मिळतील अशी मला उमेद आहे.







नवकवीचा अस्त

मृत्यूची करुणाविमुखता

गेल्या चार-पाच महिन्यात, महाराष्ट्रातील कित्येक प्रख्यात व्यक्तींवर काळाची झडप पडल्यामुळे महाराष्ट्रीय जीवनाचे फार मोठे नुकसान झाले आहे. तथापि श्री. बाळ मर्ढेकर यांच्या आकस्मिक मृत्यूने आलेल्या हानीला तोडच नाही, असे म्हणावे लागेल. मर्ढेकरांच्या प्रज्ञेचा आणि प्रतिभेचा अत्यंत मनोहर विकास झाल्याचे रमणीय दृश्य दिसू लागल्यामुळे त्यांच्याबद्दल मोठ्या आशा आणि अपेक्षा महाराष्ट्रात निर्माण झाल्या होत्या. अशावेळी मृत्यूने त्या सर्व आशाआकांक्षांचा भंग केल्यामुळे महाराष्ट्राचे मन विफल आणि विषण्ण व्हावे यात आश्चर्य नाही. माझा त्यांचा परिचय काही वर्षे वाढला होता, आणि अलीकडे तर त्याला स्नेहाचे मधुर स्वरूप आले होते. यामुळे त्यांच्या मृत्यूमुळे माझ्या मनाला फारच दुःख झाले आहे. मृत्यूची करुणाविमुखता अशा वेळी जाणवल्याखेरीज राहत नाही.

श्री. मर्ढेकरांचे श्रेष्ठ धारिष्ट

आचार्य जावडेकरांच्या अध्यक्षतेखाली पुण्याला जेव्हा महाराष्ट्र साहित्य संमेलन भरले होते, त्यावेळी एक कविसंमेलनही भरले होते. श्री मर्ढेकरांना त्या संमेलनाचे वेळी मी प्रथम नीट पाहिले. त्यांचे भाषणही त्याच वेळी प्रथम ऐकावयास मिळाले. आणि योगायोगाने, त्याच वेळी आम्ही एकमेकांकडे ओढले गेलो. त्या संमेलनात मर्ढेकरांच्या समोर त्यांच्या काव्यावर अवहेलनात्मक टीका करण्यात आली. ती अवहेलना शांतपणे व धैर्याने श्री. मर्ढेकरांनी सोसलेली मी पाहिली. त्यातच त्याचे शालीन व सुसंस्कृत व्यक्तिमत्त्व उठावदारपणे माझ्या नजरेत भरले. त्या संमेलनाच्या अंती कविपरिचयाचा लहानसा अनौपचारिक कार्यक्रम झाला. त्यात शेवटी मला थोडे बोलण्याची विनंती करण्यात आली. 'प्रामाणिकपणा हेच जीवनाचे एकमेव सामर्थ्य असते,' असे मी त्यावेळी म्हणालो होतो. मर्ढेकरांच्या प्रतिभेची झालेली अवहेलना मला फार बोचली होती आणि 'मर्ढेकरांनी असल्या अवहेलनांची पर्वा न करता आपली काव्यसाधना अशीच चालू ठेवावी, त्यातच महाराष्ट्राचे आणि मर्ढेकरांचे, दोघांचेही कल्याण आहे;' असेही मी स्पष्ट म्हटले होते. तथापि अविवेकी विरोधकांनी मर्ढेकरांची अवहेलना उसळत्या आवेशाने चालू ठेवली.

महाराष्ट्रात सर्वत्र मर्ढेकरांच्या काव्याचा धिक्कार करण्याचे प्रयत्न वेतालपणे वाढू लागले. या सर्वांचा परिणाम म्हणून मुंबई सरकारने मर्ढेकरांच्या काव्य-प्रकाशकावर आणि खुद्द मर्ढेकरांवर अश्लीलपणाचे वाङ्मय लिहून प्रसिद्ध केल्याबद्दल खटले केले. प्रकाशक बचावाच्या भानगडीत न पडता दंड भरून मोकळे झाले. पण श्री. मर्ढेकरांनी धैर्याने आपल्या-वरील खटला लढविला. सुदैवाने या दिव्यातून ते यशस्वीपणे पार पडले म्हणून बचावले. नाहीतर त्यांना भरल्या जीवनातून उठून जाण्याचा प्रसंग आला होता. या खटल्याचे वेळी काही मंडळींनी मर्ढेकरांच्या बाजूने साक्ष देण्याचा निर्णय घेतला होता. श्री.मर्ढेकरांच्या इच्छेवरून मी देखील त्यांच्या बाजूने साक्ष देण्याचे कबूल केले होते. खटल्याचे वेळी माझी एकट्याचीच साक्ष घेण्यात आली. त्या प्रसंगाच्या निमित्ताने मर्ढेकरांचा आणि माझा स्नेह जमून आला. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वामधील अनेक उदात्त पैलू मला पाहावयास मिळाले. त्यांची तत्त्वनिष्ठा, त्यांचा निर्भयपणा आणि प्रसंगी सर्वस्वाचे बलिदान करण्याची हिंमत या श्रेष्ठ गुणांवर मी अतिशय मुग्ध होऊन गेलो. 'आघाती उपजे धारिष्ट' अशी सत्त्वगुणांची व्याख्या रामदासांनी केलेली आहे. हे श्रेष्ठ धारिष्ट, हा उत्तम गुण श्री. मर्ढेकरांच्या जीवनात भरून राहिला होता.

अवहेलना थांबली

श्री. मर्ढेकरांचे जीवन महाराष्ट्रातील लोकांना फारसे माहीत नव्हते. आणि त्यांच्या काव्याचा अभ्यास करण्याची गरज तर त्यांच्या टीकाकारांनाही फारशी कधीच भासली नाही; यामुळे मर्ढेकरांसंबंधी नाना प्रकारच्या अपकल्पना पसरल्या होत्या. त्यांची जीवनाकडे पाहण्याची दृष्टीदेखील नीट कोणी समजून घेतली नव्हती. त्याही बाबतीत अवास्तव टीका चालू असे. पण मर्ढेकरांच्यावरील खटल्यानंतर ही परिस्थिती





पालटली. त्यांच्या कवितांचा अभ्यास करणारी मंडळी वाढू लागली. त्यांना ओळखणारे मित्रही त्यांच्याभोवती अधिक जमू लागले. आणि त्यांच्या प्रतिभेची अवहेलना थांबली. 'सत्यकथे'ने मर्ढेकरांचा खरा परिचय करून देण्याचे काम आजपर्यंत निष्ठेने आणि इमानाने केलेले आहे. महाराष्ट्र साहित्याच्या व जीवनाच्या दृष्टीने 'सत्यकथे'ने केलेली ही कामगिरी, महाराष्ट्राच्या इतिहासात सदैव मोलाची मानली जाईल, अशी मला खात्री आहे.

महाराष्ट्राचा पहिला वैज्ञानिक कवी

गेल्या वर्षी ऑगस्ट महिन्याच्या अखेरीस काही कामानिमित्त मी दिल्लीस गेलो होतो. तेथे गेल्यावर श्री. मर्ढेकरांना भेटण्याचा मी प्रयत्न केला. पण त्यांच्या कामांच्या गर्दीमुळे भेट होईलसे दिसेना. तथापि मी तेथून परत निघण्याच्या दिवशी संध्याकाळी खूप धडपड करून मर्ढेकर मला भेटण्यासाठी आले. तास-दीड तासपर्यंत आम्ही दोघांनी खूप मोकळेपणाने त्यांच्या साहित्य-सिद्धांतासंबंधी भरपूर चर्चा केली. सौंदर्यसमीक्षेवरील त्यांचे महत्त्वाचे सर्व निबंध एकत्र करणारे पुस्तक प्रसिद्ध झाले असल्यामुळे मर्ढेकरांच्या उथळ टीकाकारांची फार गैरसोय झालेली आहे. आता नुसती अवहेलनापर वाह्यात टीका करून फड जिंकता येणार नाही; अभ्यास, चिंतन यांच्या साहाय्याने मर्ढेकरांचे म्हणणे आधी समजून घ्यावे लागेल आणि मग मतभेद दाखवावा लागेल. बौद्धिक विषयांत मतभेद नेहमी असणारच. श्री. मर्ढेकरांची मते मान्य होणे न होणे याला महत्त्व नाही. त्यांची मते अमान्य करणाऱ्यांमध्ये देखील कोणालाही त्यांची विद्वत्ता, त्यांचा तुलनात्मक अभ्यास, त्यांच्या बुद्धीची सूक्ष्मता, त्यांचे मराठी भाषेवरले प्रभुत्व, साहित्य आणि कला यांचेविषयीची त्यांची श्रेष्ठ रसिकता आणि भक्ती, मौलिक व काटेकोर विचार करण्याची त्यांची पात्रता इत्यादी प्रकारचे त्यांचे असामान्य गुण नाकारता येणार नाहीत. वैदग्ध्य आणि पांडित्य यांचा इतका मनोहर संगम आधुनिक काळात अन्यत्र पाहावयास मिळणार नाही. महाराष्ट्रातला पहिला वैज्ञानिक कवी असेच मर्ढेकरांचे वर्णन करावे लागेल.

'पाखंडी' संत

श्री. मर्ढेकरांच्या लेखनावर अश्लीलतेचा, असुंदरतेचा आणि ओंगळपणाचा आरोप सौंदर्यवादी टीकाकारांकडून वारंवार केला जात असतो. वस्तुतः मर्ढेकरांनी सौंदर्यांच्या शब्दजपात गुंगून पडलेल्या कल्पनावादी लोकांना वास्तव जीवनाच्या कठोर दर्शनाने जागृत करण्याचा प्रयत्न केला आहे. मर्ढेकरांच्यावर रामदासांचा परिणाम होता असे म्हणतात. याबद्दल माझे त्यांचे कधी बोलणे होऊ शकले नाही. तथापि त्यांच्या कविता वाचीत असताना मला अनेक वेळा रामदासांच्या काव्यपद्धतीची आठवण झालेली आहे ही गोष्ट खरी. रामदास आपल्या ग्रंथात रडक्या संसारात आनंद मानणाऱ्या लोकांचा जागोजाग तीव्र उपहास करतात. आजच्या यांत्रिक युगात सामान्य मानवाची जी दुर्दशा चालली आहे, तिचे वर्णन करताना मर्ढेकरांनी असाच रामदासी उपहास व्यक्त केलेला आढळतो. आजच्या समाजात जी नाना प्रकारची सोंगे व ढोंगे निर्माण झाली आहेत, त्यांचे स्वरूप उघडे करून दाखवताना मर्ढेकर हे तुकारामाची कळकळ दाखवितात असे वाटते. महाराष्ट्रातील संत-वाङ्मयाचा परिचय असलेल्या कोणाही जागृत वाचकाला मर्ढेकरांची ही वैशिष्ट्ये सहज ओळखता येतील.

मर्ढेकर रूढ अर्थाने ईश्वर मानणारे नव्हते. 'आपण पाखंडी आहोत' असे त्यांनी मला दिल्लीच्या बैठकीत नम्रतेने सांगितले होते. तथापि त्यांचे जीवन भोगवादावर अधिष्ठित झालेले नव्हते. सत्य-संशोधनासाठी वैज्ञानिक वृत्तीने प्रयोगनिष्ठ शोध करण्यात त्यांच्या प्रज्ञेला परम समाधान लाभत असे. जीवनाचे मूल्य विज्ञानाने लाभत नाही, त्यासाठी मंगलतेची साधना करावी लागते. त्या साधनेत मानवप्रेम हीच मोठी साधना ठरते, असा त्यांचा विश्वास होता. सत्य आणि शिव यांच्याहून वेगळे पण त्यांच्याशी अविरोधी असे सौंदर्य हेही एक जीवनाचे साध्य होऊ शकते असे त्यांचे मत होते. सत्य, शिव आणि सौंदर्य यांचे आणखी एका परमतत्त्वात मीलन मानता येईल, हे बौद्धिकदृष्ट्या त्यांना कबूल होते. पण त्यांची स्वतःची वृत्ती या बाबतीत निराळी होती. एवढ्या स्पष्टीकरणाने माझे समाधान होण्यासारखे असल्यामुळे मर्ढेकरांशी माझे नाते जडू शकले. त्यांच्या मृत्यूने माझी व्यक्तिगत हानी झाल्याचे मला भासत आहे. यासाठी ही स्मरणांजली त्यांच्या स्मृतीला मी आदराने समर्पण करीत आहे.



गांधीजींचे जीवनदर्शन

जीवनसत्याचा अखंड शोध

जीवन ही एक अखंड सृजनशील वस्तू आहे. यामुळे जीवनाचे संपूर्ण दर्शन हे देखील अखंड सृजनशील असले पाहिजे. कोणत्याही एका विचाराच्या विशिष्ट साच्यात संपूर्ण जीवन वसविता येणे अशक्य आहे. या दृष्टीने गांधीवाद या नावाची एखादी जड विचारपद्धती मानता येणार नाही. खुद्द गांधीजी देखील गांधीवाद म्हणून काही शास्त्रीय विचारपद्धती आहे असा दावा करीत नसत. त्यांच्या हयातीत अनेक वेळा त्यांनी आपले जीवनदर्शन शास्त्रशुद्ध भाषेत लिहून काढावे अशी त्यांना विनंती करण्यात आली होती, तरीदेखील त्यांनी त्या विनंतीचा कधीही स्वीकार केला नाही. कार्ल मार्क्सच्या कम्युनिस्ट सिद्धांत प्रणाली प्रमाणे गांधीवादाची सिद्धांतप्रणाली समाजापुढे यावी असा पुष्कळांचा आग्रह आहे. परंतु मला वाटते, की गांधीवादाचे असे शास्त्र बनविणे शक्य नाही. कारण गांधीजी हे जीवनाचे आकलन केवळ बुद्धिवादाने होऊ शकेल असे मानीत नसत; याचा अर्थ ते बुद्धिविरोधी होते असा नव्हे. पण बुद्धी कितीही विकसित झाली तरी ती जीवनसत्याचे संपूर्ण आकलन करू शकेल हे त्यांस मान्य नव्हते. आणि म्हणूनच जीवनसत्याच्या आकलनासाठी जीवना-वरील अपार श्रद्धा हीच त्यांची प्रभावी शक्ती होती. ते स्वतःला जीवनसत्याचा एक नम्र उपासक समजत असत आणि सत्याच्या शोधनेत सर्वस्व अर्पण केल्यानेच सत्याचा थोडाफार साक्षात्कार माणसाला होऊ शकतो अशी त्यांची अनुभूती होती. जीवनसत्याच्या शोधासाठी माणसाने आपल्या सर्व शक्तीनिशी जीवनाच्या सर्व अंगांशी संपूर्ण समरस होण्याचा प्रयत्न करणे हाच एकमेव उपाय आहे असे गांधीजी मानीत असत. अशा अर्थाने गांधीजींचे जीवनदर्शन हे जीवनाचे सम्यक दर्शन आहे, असे मी मानतो. या दर्शनात पूर्णतेची शक्यता नाही. अखंड शोध हेच याचे कायमचे स्वरूप राहील.

संन्यास व कर्मयोग यांचा समन्वय

गांधीजींचे जीवनदर्शन हे काही तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासातील अनेक बौद्धिक दर्शनांप्रमाणे तत्त्वज्ञानाचे तार्किक दर्शन नव्हे. ती एक जीवनसाधना आहे. आणि यामुळे गांधीवाद (हा शब्द वापरावयाचाच असेल तर) हा एक धर्मविचार आहे. जगातील आजवरच्या सर्व धर्मांशी याची तुलना करून पाहता याचे वैशिष्ट्य सहज दिसून येईल. व्यक्तिधारणा, लोकसंग्रह आणि चित्तशुद्धी या जीवनविषयक मूल प्रश्नांचा प्रत्येक धर्माने उलगडा करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. चित्तशुद्धीवर संपूर्ण भर देणाऱ्या धर्मविचारकांना सामाजिक जीवनातील सर्व संघर्ष सोडून द्यावे लागलेले आहेत. कारण त्या संघर्षात चित्ताची समता आणि शुद्धता टिकणे फार कठीण आहे याची प्रतीती त्यांना आलेली होती. ख्रिस्त, बुद्ध, महावीर, लाओ त्से हे या प्रकारचे प्रतिनिधी आहेत. पण व्यक्तिधारणा आणि लोकसंग्रह या प्रश्नांचा विचार केल्याशिवाय ज्यांना समाधान मिळाले नाही त्या धर्मविचारकांनी सामाजिक संघर्षाचा त्याग केला नाही. त्यांना देखील सामाजिक संघर्षामध्ये चित्ताची समता आणि शुद्धता टिकविणे कठीण आहे हे अनुभवास येतच होते. तरी देखील कर्तव्य भावनेने या विषमतेचा आणि या अशुद्धतेचा स्वीकार केला पाहिजे अशी त्यांनी तडजोड काढली.

झरथुष्ट्र, मोझेस, महंमद, कृष्ण आणि कन्फ्यूशिअस हे या प्रकारचे प्रतिनिधी आहेत. धर्मविषयक अहंकारामुळे पुष्कळांना हे साम्य दिसून येत नाही. पण जीवनधर्माचा विचार करणाऱ्या कोणाही सत्योपासकाला हे मान्य करावे लागेल असे मला वाटते. संपूर्ण चित्तशुद्धी हाच मानवी मोक्ष होय. ह्या मोक्षाची प्राप्ती इहलोकातच मानवाला लाभली पाहिजे यात शंका नाही. या मोक्षाच्या आड जीवनातील संघर्ष येत राहतात. या संघर्षांचा स्वीकार करून मोक्षाची प्राप्ती कशी करावयाची हा मानवापुढचा मुख्य जीवनप्रश्न आहे. सामाजिक संघर्ष टाळणाऱ्या धर्मविचारकांना सामाजिक कर्मांचा संन्यास करावा लागला आणि त्यामुळे त्यांचे धर्मजीवन सत्याच्या दृष्टीने शेवटी एकांगीच ठरले. सामाजिक संघर्षांचा स्वीकार करणाऱ्या दुसऱ्या प्रकारच्या लोकांनी आपणाला कर्मयोगी म्हणून संबोधिले; पण या कर्मयोगात असत्य आणि हिंसा यांचा अपवाद म्हणून का

अनुक्रमणिका

होईना स्वीकार केल्यामुळे, जीवनाची शुद्धी राखण्याच्या कामी त्यांनाही विशेष यश लाभले नाही. धर्मविचारांची ही मीमांसा जर बरोबर असेल तर गांधीजींच्या जीवनदर्शनांतून एक नवा मानवधर्म निर्माण होत आहे हे आपणाला सहज दिसून येईल. आणि या दृष्टीने संन्यासी आणि कर्मयोगी या दोनही पूर्वसंप्रदायांचे मीलन गांधीजींच्या या नव्या जीवनदर्शनात जगाला आढळून येत आहे. कृष्ण आणि बुद्ध किंवा महंमद आणि ख्रिस्त यांच्या मार्गांतील शाश्वत तत्त्वांचा समन्वय एका उच्च पातळीवर गांधीजींमध्ये झालेला आहे अशी माझी स्वतःची खात्री झालेली आहे. अहिंसेच्या साधनाने जीवनातील सर्व प्रश्नांचा उलगडा करण्याची गांधीजींची प्रेरणा ही या युगातील सर्वोच्च धर्मप्रेरणा आहे असे मी मानतो.

गांधीजींच्या अध्यात्माचे वैशिष्ट्य

आतापर्यंतच्या अध्यात्मवाद्यांचेही संन्यासवादी आणि कर्मयोगी असे भेद करिता येतात. त्या दृष्टीने त्यांच्या अध्यात्म-विचारांतही भेद असल्याचे प्रसिद्ध आहे. स्थितप्रज्ञ माणूस भौतिक युद्धे निर्मम बुद्धीने करू शकतो हा भगवद्गीतेचा सिद्धांत गांधीजींनी आपल्या गीतेवरील ग्रंथात अमान्य केलेला आहे. स्थितप्रज्ञ अहिंसक युद्धच करू शकेल हा गांधीजींचा आध्यात्मिक निर्णय त्यांच्या अध्यात्माचे वैशिष्ट्य स्पष्ट करणारा आहे. आत्मप्राप्ती ही नुसत्या चिंतनाने होणे शक्य नाही. त्यासाठी मानवजातीशी समरस होण्याची, प्राणिमात्राची सेवा करण्याची आवश्यकता आहे असे गांधीजींचे मत होते. आणि ही सेवा अहिंसेशिवाय अशक्य आहे असा त्यांचा अनुभव होता. या दृष्टीने गांधीजींच्या अध्यात्माची पाहणी करणाराला कित्येक नव्या आणि क्रांतिकारक कल्पना त्यांच्या अध्यात्मात भरून राहिलेल्या आढळून येतील.

सत्यावरील अचल श्रद्धा

पाश्चात्त्य नीतिशास्त्रात पापाची जबाबदारी कोणावर, या प्रश्नाची चर्चा आढळते. ईश्वराचे साधुत्व गृहीत धरणाऱ्या भक्तांना बौद्धिकदृष्ट्या या प्रश्नाचे उत्तर देता येत नाही. ईश्वराची कोणतीही कल्पना तार्किकदृष्ट्या पूर्णपणे निर्दोष असत नाही एवढाच याचा अर्थ आहे. बौद्धिकदृष्ट्या या प्रश्नाचे उत्तर पाश्चात्त्य किंवा पौरस्त्य - कोणत्याच दर्शनांत समाधानकारक रीतीने दिलेले आढळणार नाही. गांधीजींच्या लेखनातही या प्रश्नाचे उत्तर मिळणार नाही.

असतो मा सत् गमय ।
तमसो मा ज्योतिर्गमय ।
मृत्योर्मा अमृतं गमय ।

ही एक पुराणी प्रार्थना उपनिषदांत आलेली आहे. माणसाच्या आयुष्यात त्याला आपण असत्यात, अंधकारात आणि दुःखात बुडून राहिलो असल्याचे भासत असते. त्यातून बाहेर पडून आपण सत्यात, प्रकाशात आणि आनंदात जावे अशीही त्याला प्रेरणा भासत असते. त्यासाठी माणसाची साधना चालते. तेच त्याचे नैतिक अथवा धार्मिक जीवन होय. या जीवनाची भक्ती असणाऱ्या कोणाही साधकाला असत्याचा वीट आणि सत्याची आवड एवढ्या गोष्टी लाभल्या म्हणजे झाले. असत्य कोणी निर्माण केले हे न समजले तरी चालेल. ते प्रत्यक्षात भासत असल्यामुळे त्याच्याशी लढा करण्याची वृत्ती असली म्हणजे पुरे. संपूर्ण सत्य हस्तगत झाले नाही तरी हरकत नाही. ते आपणाला असत्याच्या बाहेर खेचून घेण्याला उपयोगी पडत असले म्हणजे बस आहे, हीच गांधीजींची दृष्टी होती. जीवनाच्या अंतिम स्वरूपात असत्याचा लेशही असणार नाही अशी त्यांची श्रद्धा होती. ही श्रद्धा त्यांच्या बुद्धीच्या सर्व प्रश्नांचे समाधान करू शकत असे.

मलाही असेच वाटते, की जीवनातील अपूर्णतेची मीमांसा करण्याची गरज नाही. पूर्णतेकडे आपल्या मनाची ओढ असल्यामुळे अपूर्णतेशी सतत झगडा करीत राहणे हाच मानवी जीवनातील परम पुरुषार्थ होय. अपूर्णतेशी झगडल्यानंतर थोड्याफार अंशाने का होईना, पूर्णतेची निर्मिती होऊ शकते हीच या जगातील आश्वासनकारक घटना आहे. बाह्य विषमता ही विश्वातून जाणार नाही, जाण्याची गरजही आहे असे नाही. पण ती विषमता जेव्हा निसर्गाने निर्मिलेली असते तेव्हा ती विविधतेचा आकार धारण करते. त्यात उच्चनीचतेचा भाव असत नाही; आणि ती विविधता जीवनाला मारक न होता उपकारकही होऊ शकते. पण जीवनातील विषमतेचे खरे दुःख मानसिक वृत्तीत आहे. ही मानसिक वृत्ती संकुचितपणावर - अज्ञानावर - आधारलेली असल्यामुळे तिचा संपूर्ण विलय करण्याची आवश्यकता आहे. मानवाने आपल्या मनातील या विषमतेचा विनाश करण्याचे कार्य सतत चालविले पाहिजे आणि सामाजिक क्षेत्रातही त्या त्या काळच्या ज्ञानाशी सुसंगत इतकी सामाजिक समता देखील - म्हणजे सर्वांना समान संधी मिळवून देण्याचे कार्य देखील - सतत करीत राहिले पाहिजे. ही साधना मानवसमाजात अखंड चालू राहिली म्हणजे मानवाची

सत्यावरील श्रद्धा कधीच विचलित होणार नाही आणि त्याची बुद्धी अस्वस्थ होऊन पापाच्या आणि विषमतेच्या प्रश्नांची कोरडी शाब्दिक चर्चा करीत बसणार नाही.

शुद्ध हेतू व शुद्ध क्रिया यांचे तादात्म्य

साध्य-साधनांचा अभेद हा गांधीजींच्या जीवनदर्शनातील गाभाच आहे. तसे पाहिले तर जगातील सारे विचारक साध्य-साधनांची एकता बुद्धीने प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करीत असतात. टिळकांनी गीतारहस्यात याविषयी लिहिताना, अपूर्ण जगात पूर्ण पुरुषालाही अशुद्ध साधनांचा स्वीकार करावा लागतो, तो विश्वाच्या पूर्णतेला म्हणजेच शुद्धतेला उपयोगी पडण्यासाठीच होय असे प्रतिपादले आहे; आणि साधनांची शुद्धता ठरविताना बाह्य क्रियेपेक्षा आंतर हेतूला खरे महत्त्व आहे असे म्हटले आहे. दुष्ट बुद्धीने जगाचे कधीही कल्याण होणार नाही यात आजपर्यंतच्या सर्व विचारकांचे एकमतच आहे. परंतु शुद्ध हेतू आणि शुद्ध क्रिया यांचे तादात्म्य कसे टिकविता येईल हाच जीवनातील प्रश्न आहे. गांधीजींचा या बाबतीतील खरा आग्रह हे तादात्म्य जीवनाच्या सर्व क्षेत्रात अखंड टिकविण्याचा होता, ही गोष्ट प्रसिद्धच आहे. सत्य आणि अहिंसा यांचे साम्राज्य जीवनात सर्वत्र प्रस्थापित व्हावे हे अंतिम साध्य म्हणून, मला वाटते, मार्क्सवादी देखील मान्य करितात; परंतु त्या आदर्श समाजाच्या निर्मितीसाठी हिंसात्मक लढ्याची अपरिहार्यता त्यांना भासत असल्यामुळे त्यांच्या साधनांत अशा हिंसेला आवश्यक असणाऱ्या वाचिक असत्याचा स्वीकार करण्यास त्यांना तात्त्विकदृष्ट्या हरकत वाटत नाही. शारीरिक हिंसा आणि वाचिक असत्य यापेक्षाही मानवाचे कल्याण ही उच्चतर वस्तू आहे या विचारसरणीचा आश्रय करून आपल्या इकडे महाभारतादी ग्रंथात असाधुहिंसा ही अहिंसाच आहे आणि भूतहित हेच सत्य आहे असे नैतिक निर्णय दिलेले आढळतात. परंतु असत्य आणि हिंसा या केवळ जड, शारीरिक क्रिया नाहीत. त्यांचा मानसिक वृत्तींशी देखील अपरिहार्य संबंध जोडलेला असतो. चित्त शुद्ध करण्यासाठी शरीर संयत करावे लागते. आणि म्हणूनच कितीही शुद्ध हेतू बाळगून असत्य आणि हिंसा यांचे आचरण झाले तरी ते मानवाच्या जीवनशुद्धीला कलंकित केल्याशिवाय राहत नाही. हा विचारदेखील गीतारहस्यात टिळकांनी मांडलेला आहे. महाभारतादि प्राचीन धर्मग्रंथातही याचे प्रतिपादन आढळते. त्यामुळे साधनामध्ये जी अशुचिता राहते ती आपद्धर्म म्हणूनच केवळ स्वीकारण्यासारखी आहे असाच आजपर्यंतच्या सर्व नीतिविचारांचा निष्कर्ष समजावा लागेल.

गांधीजींचे या बाबतीतले धोरण अधिक तर्कशुद्ध आणि प्रामाणिकपणाचे आहे असे माझे मत झाले आहे. स्पेन्सरचा अनुवाद करून टिळकांनी गीतारहस्यात असे म्हटले आहे की, अपूर्ण जगात पूर्ण पुरुषालाही पूर्ण नीति प्रकट करता येत नाही. गांधीजींचे याला असे उत्तर आहे की, अपूर्ण जगात कोणीही माणूस पूर्ण होऊच शकत नाही; आणि म्हणून जगाच्या कल्याणासाठी देखील कोणाही साधकाला अशुद्ध साधने वापरण्याचा हक्क नाही. जग पूर्ण करण्याचा खरा उपाय शुद्ध साधनांचा आग्रह धरून जगातील अपूर्णता नाहीशी करीत राहणे हाच होऊ शकेल. पूर्णतेच्या भ्रांत कल्पनेने आणि अलिप्ततेच्या अहंकाराने केलेला अशुद्ध साधनांचा स्वीकार समाजाला अधिकच भ्रष्ट करण्यात परिणत झालेला आहे, हा जुन्या इतिहासाचा धडा नवीन क्रांतिकारकांनी विसरता कामा नये. गांधीजी हे एक थोर सामाजिक क्रांतिकारक होते. समाजातील मानवांना उच्चतर अवस्थेला नेण्यासाठी नानाविध क्रांत्या घडवून आणल्या पाहिजेत हे त्यांना स्पष्ट दिसत होते. पण त्या क्रांत्या म्हणजे केवळ नानाविध सामाजिक संस्थांचा उच्छेद ही कल्पना त्यांना मान्य नव्हती. सामाजिक संस्था माणसानेच निर्माण केलेल्या असतात आणि संस्था मोडावयाच्या झाल्या तरी माणसांच्या मनातील क्रांतीनेच त्या मोडू शकतात असा त्यांचा सिद्धांत होता. मनाची क्रांती म्हणजेच मनाची शुद्धता. माणसाच्या गुलामगिरीचा अंत करण्यासाठी नव्या मनाची निर्मिती आवश्यक आहे. त्या नव्या मनाला आवश्यक असा नवा समाजदेह निर्माण करण्याचे सामर्थ्यही मनाच्या शुद्धतेतच भरून राहिलेले असते. म्हणून मार्क्सवादी लोकांप्रमाणे गांधीजींना एकवर्ग समाजरचना अभिप्रेत असली तरी त्यासाठी द्वेष, हिंसा, असत्य इत्यादि साधनांचा उपयोग ते वर्ज्य मानतात. मार्क्सवादी बाह्य संस्थांच्या विनाशावर अधिक भर देत असल्यामुळे त्यांना क्रांतीची थोडी घाई झालेली दिसते. बाह्य संस्थांमुळे समाजमनाला विशिष्ट आकार प्राप्त होतो यावर त्यांचा अधिक भर दिसतो. गांधीजींचा भर मनःसामर्थ्यावर अधिक आहे. तथापि गांधी हे काही कल्पनावादी नव्हते. बाह्य जगाचे सत्यत्व त्यांनी मानले होते. आणि सामाजिक विकासासाठी नाना प्रकारच्या अनुकूल बाह्य संस्था निर्मिल्या पाहिजेत याची त्यांना जाणीव होती. त्यामुळे त्यांच्या क्रांतीची साधना जीवनाच्या संपूर्ण दृष्टीवर उभारलेली





होती असे मला वाटते.

व्यवहारातच अध्यात्माचा साक्षात्कार

गांधीजींचे सत्य जीवनाइतके विशाल आणि व्यापक असल्यामुळे जीवनाच्या सर्व अंगांना व्यापून टाकणारे आहे. Appearance & Reality असे जीवनाचे दोन विभाग करून घेण्याचा अट्टहास करीत राहणे हा गांधीजींचा मार्ग नव्हे.

अध्यात्म आणि व्यवहार ही दोन क्षेत्रे गांधीजी सर्वस्वी पृथक् मानीत नाहीत. व्यवहारातच अध्यात्माचा साक्षात्कार झाला पाहिजे असा त्यांचा आग्रह आहे.

वरील सर्व विवेचन वाचल्यानंतर गांधीजींनी जीवनाच्या साधकाला एक नवी साधना निर्माण करून दिली आहे हे सहज लक्षात येईल. नीती या शब्दाचा अर्थ एखादी कर्मकांडी रीती असा करावयाचा असेल तर गांधीजींनी अशा नीतीचा पुरस्कार केला आहे असे मला वाटत नाही. त्यांनी जीवनाची एक नवीन दृष्टी आपणाला दिलेली आहे. त्या दृष्टीच्या प्रकाशात आपणाला स्वतंत्र संशोधन करून नव्या नीती वेळोवेळी निर्माण कराव्या लागतील. अशा नव्या नीती निर्माण करण्याची स्फूर्ती गांधीजींच्या चरित्रात भरपूर भरून राहिलेली आहे अशी माझी दृढ समजूत आहे.



सातही रंग प्रकाशाला म्हणाले

सातही रंग प्रकाशाला म्हणाले,
"तुझा रंग कोणता ते सांग."
प्रकाश म्हणाला,
"मी कशाला सांगू?
तुम्हीच नीट निरखून पहा म्हणजे झाले!"
साऱ्या रंगांनी नीट निरखून पाहिले.
प्रत्येक रंगाला आपल्या संवादी समलहरी
प्रकाशात दिसल्या.
प्रत्येक रंग 'जितं मया' या आनंदतरंगात
उल्हसित झाला.
प्रकाशाची समन्वय-समाधि मात्र
यत्किंचितही भंग पावली नव्हती.

- देवदत्त दाभोलकर
(नवभारत १९५२)



एक मूठभर अस्थि नसाव्या

एक मूठभर अस्थि नसाव्या
अंजलिभरही रक्त नसावे
उसळत प्रेमाचे शतसागर
विशाल निर्भय हृदय असावे.

कुठे मुखावर कानी डोळी
सुंदरतेची साक्ष नसावी
परंतु ओठांवर बालांची
स्मिते निरागस सदा हसावी.

वाणीच्या ऋजु माधुर्याने
फिके पडावे मधुचे सागर
व्यक्तित्वाने खुजे दिसावे
हिमालयाचे गौरीशंकर.

मानवतेचे पुसीत अश्रू
पावन ते नित पाय फिरावे
एक असावी काठी हाती
एक वस्त्रही पुरे नसावे.

सांभाळुनि ही निज अवधाने
घडीव जा जी घडेल प्रतिमा
- आणि मुशीतून बापूजींची
मंगल मूर्ति ओती ब्रह्मा.

सुप्रसिद्ध कन्नड साहित्यिक टी. पी. कैलासम् यांच्या 'The Recipe' या कवितेचा मुक्त अनुवाद.

- देवदत्त दाभोलकर
(नवभारत जानेवारी १९५३)

अनुक्रमणिका

जीवनमूल्ये अधिकच तेजस्वी झाली आहेत

आपल्या देशावर आलेल्या घोर आपत्तीने आपण केवळ दिङ्मूढच झालो नाही तर बेभान झालो आहों; केवळ विषण्णच झालो नाही तर विवेकशून्य झालो आहो आणि आपला आचारही आपण बिघडविला आहे. अर्थातच यांवेळी विचाराची आवश्यकता आहे.

गांधीजींच्या मरणाचा विचार केला तर त्यांचे जीवन व साधना ही जितकी असामान्य, अलौकिक व लोकविलक्षण होती तितकाच त्यांचा अंतही असामान्य, अलौकिक व लोकविलक्षण झाल्यामुळे त्यांच्या जीवनावर कळस चढला आहे. त्यांची जीवनमूल्ये अधिकच तेजस्वी झाली आहेत.

गांधीजींच्या करवी जगत्सेवा करून घेणारी शक्ती इतकी उदार आहे, की तिने त्यांचे मरणसुद्धा वाया जाऊ दिले नाही. यामुळेच ही शोकसभा असली तरी येथे दुःखाला जागा नाही. दुःख ही भावना मानवी हृदयास साजेशी असली तरी गांधीजींचा जीवन-संदेश जाणणाऱ्यांस शोभणारी नाही. गांधीजींनी मरणाचा स्वीकार नमस्कारपूर्वक निष्ठुर मनाने व हसतमुखाने केला हे लक्षात घ्यावयास हवे.

माणसाच्या देहावर आघात होतात, आयुष्यभर मिळालेली संपत्ती नष्ट होते; पण काय नष्ट झाले म्हणजे आपले खरे नुकसान हेतो, याचा विचार माणसाने केला पाहिजे. अर्भकावस्थेत पिता मरतो, तरुणपणी कांता मरते व वृद्धपणी एकुलता एक पुत्र मरतो; पण त्यामुळे मानवी जीवनाचा नाश होत नाही. सर्व प्रकारची भौतिक संपत्ती नष्ट झाली तरी माणूस जगू शकतो; पण आशा नष्ट झाली, श्रद्धा नष्ट झाली, म्हणजे मात्र माणूस जगू शकत नाही. भौतिक देह नष्ट झाला, भौतिक संपत्ती नष्ट झाली तरी खरे नुकसान होत नाही. खरी भीती तेव्हाच असते, की जेव्हा माणसाची सत्यावरची श्रद्धा नष्ट होते. ही श्रद्धा मेली नाही तर आपणही मरत नाही. मारेकऱ्याने गांधीजींचा वध केला खरा, पण गांधीजींना सत्यावरच्या निष्ठेने व श्रद्धेने आपल्या भोवताली जे मंगल निर्माण केले होते ते तो मारू शकला नाही.

अर्थातच गांधीजींच्या वधामुळे दुःखी होणे योग्य होणार नाही. पं. नेहरू म्हणाले, 'गांधीजी गेले, सर्वत्र अंधकार पसरला.' पण लगेच ते म्हणाले, 'नाही, गांधीजींनी पेटविलेली ज्योत कधीही विझणार नाही.' रवींद्र, अरविंद व गांधीजी या हिदुस्थानच्या लोकोत्तर त्रयीपैकी हयात असलेले अरविंदबाबू म्हणाले, 'ज्या शक्तीने हिंदुस्थानला स्वातंत्र्य मिळवून दिले, ज्या शक्तीने गांधीजींना नेले, ती शक्तीच त्यांचे अपुरे कार्य पुरे करील.' मग गांधीजींच्या मरणाबद्दल शोक कशासाठी करावा?

गांधीजी ज्या जड देहाच्या जाणीवेने आपल्या जीवितकार्यास १२५ अथवा १३३ वर्षांची मर्यादा घालीत होते, तो जड देह नष्ट झाल्याने त्यांना आता अवघा अनंत काळ मोकळा झाला आहे. अल्प आयुर्मानाच्या देशात गांधी इतकी वर्षे जगले, हीच ईश्वरी कृपा होय. गांधीजींना मारणाराही हिंदूच निपजला हीही ईश्वरी कृपाच आहे. ब्रिटिशांपासून व ब्रिटिशांनी रक्षिलेले, मुसलमानांपासून व मुसलमानांनी रक्षिलेले गांधीजी अखेर एका हिंदू माथेफिरूच्या गोळीस बळी पडावे यात एक ईश्वरी संकेत दिसतो. यामुळे गांधीजींचे तत्त्वज्ञान यशस्वी होण्याची अधिक शक्यता निर्माण झाली आहे असा विश्वास निर्माण होतो.

गांधीजींचा वध झाला याचा कलंक कोणा व्यक्तीला अगर जातीला नाही. जीवनाची मूल्ये शांतपणे समजून न घेण्याच्या वृत्तीचा, जीवनास आवश्यक अशी एक विचारसरणी समजून घेण्याच्या शक्तीच्या अभावाचा तो एक परिपाक आहे. परंतु या घटनेने साऱ्या हिंदुस्थानाला एक हादरा बसला आहे. कठोर इतिहास असे हादरे देऊनच समाजजागृतीचे कार्य करीत असतो.

या हादऱ्यामुळे वरवरचे द्वेषभाव निमाले आहेत आणि हृदयांतरीचे सद्भाव वर उफाळू लागले आहेत. तसे पाहिले तर गांधीजींना गोळी घालणाऱ्याने ती गोळी आपली संघटना, आपले तत्त्वज्ञान, त्याचे प्रचारक व त्यामुळे निर्माण होणारे विकृत भाव यांच्यावरच झाडली आहे. आता हृदयपालट होऊ

अनुक्रमणिका

लागला आहे. या प्रसंगी आपण द्वेषभाव वा वैरभाव बाळगणे योग्य नाही. हा हृदयपालट होण्यास अवसर दिला पाहिजे. त्याचे स्वागत केले पाहिजे.

गेल्या काही दिवसांत भावनेस बळी पडून आपण विचारशक्तीवरचा तावा सोडला. भावनावश मनुष्याची चूक समजू शकते; परंतु त्यास चिथावणी देणाऱ्याचा मात्र धिक्कारच केला पाहिजे.

गांधीजींच्या साधनेस आंतरराष्ट्रीय परिस्थिती अनुकूल झाल्याचा फायदा मिळाला हे मान्य करूनही असे म्हणावे लागते, की या परिस्थितीचा फायदा करून घेण्याची शक्ती गांधीजींनीच निर्माण केली. हिंदी जनतेत हार्दिक ऐक्य निर्माण करण्याचे गांधीजींचे जीवितकार्य मात्र अपुरेच राहिले. त्यांच्या या प्रयत्नात गेली पाऊणशे वर्षे विघ्ने आणणाऱ्या ब्रिटिश राजसत्तेने जो हिंदू-मुसलमान वाद निर्माण केला, त्यामुळे देशाची फाळणी झाली. तरीही देशात ऐक्यभाव नांदविण्याचा गांधीजींनी अखेरपर्यंत निकराने यत्न केला.

आमच्यातील संघर्ष त्यांच्या मरणाने संपेल व आमच्यात ऐक्यभाव निर्माण होईल अशी चिन्हे दिसू लागली आहेत.

असे झाले तर गांधीजींचा मारेकरी हिंदुधर्माचा रक्षणकर्ता ठरणार नाही. गांधीजींचे तत्त्वज्ञान प्रभावी होईल. तेच हिंदुधर्माचे तारक व रक्षणकर्ते होतील.

आपण गांधीजींच्या अवसानानंतर जी वृत्ती ठेवू व जी कृती करू त्यावर आपले शहाणपण अजमावले जाणार आहे. आपला शोक आवरा आणि मारणारा मेला परंतु गांधीजी अमर आहेत हे सिद्ध करा.

❖❖❖



The Immortal Mahatma या Indian Readers' Digest ने प्रसिद्ध केलेल्या पुस्तकात रवींद्रनाथांची Who Is To Guide Us Now ही कविता उद्धृत केलेली आढळली. तिचाच अनुवाद येथे केलेला आहे. रवींद्रनाथांनी ही कविता केव्हा लिहिली याचा शोध मला लागला नाही. महात्माजींच्या मृत्यूपूर्वी अनेक वर्षे ती लिहिली गेली असावी ही गोष्ट उघड आहे. परंतु महात्माजींचा जीवनक्रम व त्यांच्या जीवनयात्रेची संभाव्य परिणती हीच रवींद्रनाथांना अभिप्रेत असावी असे मात्र प्रत्येक ओळ वाचताना वाटल्याखेरीज राहत नाही.

- देवदत्त दाभोलकर

(नवभारत १९४९)

"आता आपणास मार्गदर्शन कोण करील?"

एक शांत स्निग्धशीतल आवाज म्हणाला,
'चला आपण सारे आपल्या जीवनध्येयाकडे जाऊ.'
ओठाओठांवरून या बोलाचे प्रतिध्वनी उमटले अंतराअंतरातून ही ज्योत प्रज्वलित झाली आणि एका महायात्रेचे प्रस्थान मांडण्यात आले.

ध्येयमार्ग कठीण होता. उभा चढ चढावयाचा होता. काटेकुटे व दगड जागोजाग पसरले होते. त्या महान नेत्याचे पाऊल मात्र सदैव पुढेच पडत होते.

समर्थ, दुबळे; तरुण, म्हातारे; मोलाचे महत्तम मान्यवर, माती मळणारे मजूर; सारे लोक त्याचे अनुयायी होते.

हळूहळू कोणी दमूनभागून बाजूला पडले; कोणी हळूच चोरून आपले अंग काढून घेतले; कुणाकुणाची श्रद्धेची शिदोरी अपुरी पडली.

एक आततायी अचानक उडी घेऊन पुढे आला आणि त्याने त्याच्यावर आघात केला.

धरित्रीच्या अंकावर त्याचे शरीर अखेरचा विसावा घेत पडले होते.

नीरव निशा शांतस्तब्ध उभी होती.

आणि जाईचा मंद सुगंध वातावरणात दरवळून राहिला होता.

भयचकित अंतःकरणाने सारे सहयात्री एकमेकांना म्हणाले,
"आता आपणास मार्गदर्शन कोण करील?"
आणि प्राचीने उत्तर केले,
"ज्याचा आपण वध केला तोच अजूनही आपले नेतृत्व करील."

साऱ्यांनी लज्जेने आपल्या माना खाली घातल्या. कोणाच्या मुखातून एक अक्षरही बाहेर उमटेना.

प्राची पुन्हा म्हणाली,
"आपल्या संशयसागरात आपण त्याला बुडविले;
आपल्या क्रोधाग्नीत आपण त्याचा बळी घेतला;
परंतु आपल्या प्रेमाने आपण त्याला पुनरुज्जीवित करू.
कारण मरणाच्या पार गेलेला हा मृत्यूंजय महात्मा आपल्या मरणानेच आपणा सर्वांच्या अंतःकरणात आज चिरंजीव झालेला आहे."

- रवींद्रनाथ ठाकूर

कर्मयोगातून सत्याग्रहाकडे

आधुनिक काली जुनी समाजरचना मागे पडून नवीन समाजरचना जगभर बनत आहे. ही एक सर्वांगीण सामाजिक क्रांती आहे. या क्रांतीच्या कार्यात अध्यात्माचा काही उपयोग आहे की नाही, हाही एक मोठा वादाचा प्रश्न होऊन राहिला आहे. भारताच्या आधुनिक इतिहासात लोकमान्य टिळक आणि महात्मा गांधी यांनी आपापल्या काळी सामाजिक जीवनाविषयी जे सिद्धांत प्रकट केले आहेत, त्यांचा तुलनात्मक विचार केला असता, वरील प्रश्नावर पुष्कळ प्रकाश पडण्यासारखा आहे. यादृष्टीने मी आपले विचार पुणे, मुंबई, बेळगाव, कोल्हापूर इत्यादी ठिकाणी सुशिक्षित समाजापुढे व्याख्यानरूपाने अलीकडे दोन-तीन वर्षे प्रसंगतः मांडत आलो आहे. त्यातील काही महत्त्वाचे मुद्दे या लेखात देण्याचा विचार आहे.

टिळक आणि गांधी या दोन पुरुषांचे राजकारण, त्यांचे व्यक्तिमत्त्व आणि दोघांच्याही अनुयायांचे जीवनाविषयीचे सिद्धांत फक्त तात्त्विक भूमिकेवरून मला न्याहाळावयाचे आहेत. टिळकांनी आपले जीवनविषयक विचार 'गीतारहस्या'त प्रतिपादले आहेत. 'गीतारहस्य' हा ग्रंथ गीतेचा खरा अर्थ कोणता यासाठी जरी लिहिलेला असला, तरी त्यात टिळकांनी सामाजिक जीवनाचे मूल सिद्धांत आधुनिक भाषेत चर्चिले असल्यामुळे तो एक समाजशास्त्रावरील महत्त्वाचा ग्रंथ झाला आहे. 'The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion' असे टिळकांनी आपल्या ग्रंथाचे स्वतःच नामकरण केले आहे. आणि १९२० साली गांधींशी 'शठे शाठ्यम्', की 'शठे सत्यम्' याबाबतीत वाद करताना 'Any further explanation about difference will be found in my 'Gita-Rahasya" असा आपल्या ग्रंथाचा हवाला दिलेला आहे. त्यामुळे गीतेच्या अर्थाच्या वादविवादात न पडताही 'गीतारहस्या'चा विचार करता येण्यासारखा आहे. टिळकांच्या जीवनविषयक सिद्धांताचे नाव 'कर्मयोग' असे समजण्यास हरकत नाही. गांधींनी आपल्या जीवनविषयक सिद्धांताला 'सत्याग्रह' असे नाव दिलेले प्रसिद्ध आहे. म्हणून 'कर्मयोग' आणि 'सत्याग्रह' यांचा तुलनात्मक विचार करताना गीतेच्या वादात पडण्याची फारशी आवश्यकता नाही. माझ्या या लेखाची भूमिका या स्वरूपाची राहील.

मोक्ष आणि लोकसंग्रह

सामाजिक विचारांच्या इतिहासात टिळकांच्या 'गीता-रहस्या'ला निदान भारतीय जीवनात तरी सदैव महत्त्वाचे स्थान राहील. समाजविमुख बनलेल्या अध्यात्माला टिळकांनी या ग्रंथात कायमचे समाजोन्मुख केले आहे. अध्यात्म ही केवळ व्यक्तिगत व पारलौकिक बाब नसून ती एक सामाजिक आणि ऐहिक बाब आहे, हे त्यांनी निश्चित सिद्ध केले आहे. व्यक्तिजीवनाचे साध्य केवळ पारमार्थिक मोक्ष इतकेच मर्यादित करणे हे चुकीचे आहे, मोक्षाबरोबर लोकसंग्रह साधण्यासाठीही प्रत्येक व्यक्तीने आपल्या आयुष्यात अवश्य झटले पाहिजे, असे टिळकांचे आग्रहपूर्वक प्रतिपादन आहे. मोक्ष आणि लोकसंग्रह ही दोन्ही साध्ये मिळून मानवाचे जीवन परिपूर्ण होते, हा टिळकांचा सिद्धांत आधुनिक काली सर्वमान्य होण्यासारखा आहे.

मोक्ष या शब्दाने टिळक जी अवस्था सूचित करतात, ती इहलोकातीलच जीवन्मुक्त स्थिती आहे. पारलौकिक कल्पनांशी तिचा काहीच संबंध नाही. 'सर्वां भूती एक आत्मा' या अध्यात्मिक सिद्धांताचा इहलोकी साक्षात् अनुभव म्हणजेच मोक्ष. ही अनुभूती प्रत्येक माणसाने प्राप्त करून घेणे हे त्याचे प्रमुख साध्य आहे, असे टिळक समजतात. पण या बरोबरच माणूस ज्या समाजात जन्म घेतो व वाढतो, त्या समाजाच्या धारणेसाठी त्याने आमरण निष्काम बुद्धीने झटत राहिले पाहिजे व आपल्या स्वभावधर्मानुरूप करता येण्यासारखे कर्मही केले पाहिजे, असा टिळकांचा योग्य आग्रह आहे. मोक्ष अथवा समत्वबुद्धी आणि लोकसंग्रह अथवा समाजधारणात्मक कर्म मिळून टिळकांचा कर्मयोग होतो. ही एक जीवननिष्ठा असून, प्रत्येक माणसाने ती आमरण पाळण्यातच त्याचे जीवन कृतार्थ होते असे टिळकांचे मत होते. लोकसंग्रह या शब्दाने टिळकांनी समाजधारणात्मक सर्व कर्मांचा - अर्वाचीन भाषेत बोलावयाचे तर सर्व उत्पादक कर्मांचा - अंगीकार केला आहे. कारण, आत्मज्ञानात गढून गेलेला माणूसही समाजमनावर शुभसंस्कार घडवून आणतो. संन्यासधर्म मुळीच लोकसंग्रह करीत नाही, असे टिळकांचे म्हणणे नाही. 'आत्मज्ञानाने ज्या सिद्धपुरुषाची बुद्धी निःसंग व पवित्र झाली आहे तो दुसरे काही करो वा न

अनुक्रमणिका





करो, मानवी बुद्धीच्या शुद्धतेची कमाल आणि निसर्गतःच विषयास लुब्ध होणाऱ्या दुर्धर मनोवृत्तीस आपल्या ताब्यात आणण्याचे पराकाष्ठेचे मानवी सामर्थ्य तो लोकांच्या प्रत्यक्ष नजरेस आणून देतो. ही कामगिरी लोकसंग्रहदृष्ट्याही काही लहानसहान नव्हे.' (गीतारहस्य - पृष्ठ ४६५). याच दृष्टीने बौद्धधर्मीय यति आणि शंकराचार्यांचे वैदिक संन्यासी अथवा रामदासांसारखे ब्रह्मचारी, यांना टिळकांनी कर्मयोग्यांतच दाखल केले आहे. तथापि, टिळकांचा लोकसंग्रह मुख्यतः सामाजिक संघटनेचा, विशेषतः गृहस्थधर्मात राहून जीवन चालविणाऱ्या असंख्य जनतेच्या जीवनाचा सर्वांगीण विचार करणारा आहे. हा विचार आपल्याकडे चातुर्वर्ण्याच्या सिद्धांतात सामावलेला आढळतो. तथापि, चातुर्वर्ण्य अथवा जातिसंस्था टिळकांनी कर्मयोग विचारात अपरिहार्य मानलेली नाही (गी.र.पृ.४९२). 'समाजव्यवस्था कोणतीही असो, त्यात यथाधिकार प्राप्त झालेले कर्म उत्साहाने करून सर्वभूतहितरूप आत्मश्रेय साधा,' असे टिळकांचा कर्मयोग सांगतो.

आपला कर्मयोग पाश्चात्त्यांच्या प्रमाणे भौतिकसुखवादी अथवा केवळ दुःखनिवारणेच्छु नसून तो अध्यात्मिक पूर्णतेच्या पायावर निष्काम लोककल्याण करणारा श्रेष्ठ जीवनमार्ग आहे, असा टिळकांचा दावा आहे. यामुळे टिळकांच्या लोकसंग्रहाचे साध्यदेखील सामाजिक मोक्ष असेच ठरते. त्यामुळे टिळकांच्या कर्मयोगात लोकसंग्रहाचा व्यक्तिगत मोक्षाशी विरोध संभवत नाही. मोक्षासाठी ज्या सद्‌गुणांची साधना अपेक्षित असते, त्याच सद्‌गुणांच्या विकसनाने लोकसंग्रह साध्य होतो. मोक्षाची आणि लोकसंग्रहाची एकच साधना बनते. व्यक्तिगत सद्‌गुण वेगळे आणि सामाजिक व्यवहारातील सद्‌गुण वेगळे हा भेद टिळकांच्या कर्मयोगात उत्पन्न होऊ शकत नाही. यासाठी टिळकांनी आपल्या कर्मयोगाला 'निष्काम' हे विशेषण जोडलेले आहे. आत्मज्ञान आणि भक्ती, संयम आणि ध्यान इत्यादी उपायांनी चित्ताची निष्कामता सिद्ध करता येते, असे टिळकांचे प्रतिपादन आहे. कर्मयोग्याचा सर्व व्यवहार - व्यक्तिगत आणि सामाजिक - या उदात्त पातळीवरूनच चालू राहिला पाहिजे, असे त्यांचे म्हणणे आहे. निष्काम बुद्धी बाह्य कर्मात प्रकट होत असताना, ती सत्य, प्रेम, समता इत्यादी रूपांनीच प्रकट होणे शक्य आहे, असे टिळक मानतात. तथापि, कर्मयोगी ज्या समाजात वावरत असतो तो समाज जोपर्यंत संपूर्णपणे सत्प्रवृत्त झालेला नसेल, तोपर्यंत निष्काम कर्मयोग्याच्या बाह्य वर्तनात सत्य-अहिंसादी आदर्श व्यवहार आपल्या पूर्ण स्वरूपात व्यक्त होऊ शकत नाहीत, असे टिळकांचे मत आहे.

टिळक आणि गांधी यांच्यामधील मतभेद

गांधींच्या सत्याग्रह-सिद्धांतात टिळकांच्या कर्मयोगापेक्षा साधनशुद्धीवर अधिक भर दिलेला आहे. लोकसंग्रहाच्या कोणत्याही कार्यात नैतिक साधनांची शुचिता अत्यंत निष्ठेने टिकविली पाहिजे, त्या बाबतीत शिथिलता येऊ दिल्यास लोककल्याण साधण्याच्या दृष्टीनेही उणेपणा आल्याखेरीज राहणार नाही, असे गांधींचे म्हणणे आहे. म्हणून सामाजिक आचारात शुद्ध बुद्धीइतकेच शुद्ध कर्मही अत्यंत आवश्यक आहे, असे त्यांचे मत आहे. अत्यंत न्याय्य साध्यासाठी झगडत असताही असत्य, हिंसा इत्यादिकांचा अंगीकार केला असता, त्या साध्याच्या सिद्धतेत विकृती शिरल्याशिवाय राहत नाही व त्यामुळे अंती न्यायप्रस्थापनेचे कार्यच खंडित होते अशी गांधींची जीवननिष्ठा दिसून येते.

टिळकांचा कर्मयोग 'शठे शाठ्यम्' या तत्त्वावर, तर गांधींचा सत्याग्रह 'शठं प्रत्यपि सत्यम्' या तत्त्वावर उभारलेला आहे. लौकिक व्यवहारांत, विशेषतः राजकारणात, साधुत्वाने वागून यश मिळण्यासारखे नसते, असे टिळकांनी गांधींना स्वतःच लिहिलेले प्रसिद्ध आहे - "Politics is a game of worldly people, and not of Sadhus and instead of the maxim 'अक्कोधेन जिने कोधम्' as preached by Buddha, I prefer to rely on the maxim of Shri Krishna 'ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्.' Both methods are equally honest and righteous, but the one is more suited to this world than the other." याला उत्तर देताना या दोन वचनांत आपणाला मुळीच विरोध आढळत नसल्याचे सांगून गांधींनी पुढील उद्‌गार काढले आहेत. "With deference to the Lokmanya, I venture to say that it betrays mentel laziness to think that the world is not for Sadhus. The epitome of all religions is to promote पुरुषार्थ and पुरुषार्थ is nothing but a desperate attempt to become sadhu i.e. become gentleman in every sense of the term." कर्मयोग आणि सत्याग्रह यांचा तुलनात्मक विचार करीत असता टिळक आणि गांधी यांच्या मतभेदाची थोडी सविस्तर चर्चा केली पाहिजे.

नैतिक वर्तनाचे शुद्धाशुद्धत्व ठरवताना कर्त्याच्या बुद्धीला महत्त्व दिले पाहिजे असे टिळकांचे मत असले तरी, कर्माच्या बाह्य स्वरूपाचाही विचार अवश्य केला पाहिजे, हे त्यांना मान्य होते. आंतरिक समत्वबुद्धि व बाह्य लोककल्याण (केवळ भौतिक सुख नव्हे) या दोनही अंशांचे पूर्ण मीलन ज्यात

होईल तेच नैतिक-दृष्ट्या शुद्ध वर्तन होय. असे टिळकांचे सामान्यतः प्रतिपादन आहे. 'दुष्ट पुरुषाचा प्रतिकार साधुपणाने होणे शक्य असेल, तर प्रथम तो साधुपणानेच करावा.' (गी.र.पृ. ३९४) पण साधुपणाने निवारण होणे शक्य नसेल तर जशास तसे होऊन दुष्टांचे निवारण करावे, एवढेच त्यांचे म्हणणे आहे. त्याबरोबरच अपरिहार्य म्हणून नित्य नीतिधर्मांना काही अपवाद आमच्या शास्त्रकारांनी सांगितले असले तरी त्यासाठी ते प्रायश्चित्ते सांगतात. (गी.र.पृ. ३७६) असा पाश्चात्य आधिभौतिक नीतिशास्त्राहून आपल्या नीतिशास्त्राचा मोठेपणा त्यांनी दाखविला आहे. पण याच्या उलट 'दुष्टांचे योग्य शासन केल्याने साधुपुरुषांच्या आत्मौपम्यबुद्धीस किंवा निर्वैरीपणासहि काही कमीपणा येत नाही.' (गी.र.पृ. ३९१) असेही त्यांनी प्रतिपादले आहे. या सर्व लिखाणात थोडा परस्परविरोध उघड दिसतो आणि असाधुत्वाचा साधुत्वाने प्रतिकार करणे हेच नैतिकदृष्ट्या सर्वश्रेष्ठ तत्त्व आहे, हे स्पष्ट होते. अपरिहार्य म्हणून केलेला असाधुतेचा स्वीकार हा तत्त्वदृष्ट्या गौणच ठरतो.

सत्य अहिंसादी श्रेष्ठ नीतितत्त्वे दुष्काळासारख्या आपत्प्रसंगी पाळणे चांगल्या माणसालाही कठीण होत असल्यामुळे, अशा प्रसंगी 'आपद्धर्म' म्हणून आपल्या शास्त्रात ज्या सवलती सांगितल्या आहेत, त्यांच्यापेक्षा टिळकांच्या कर्मयोगातील विचार उच्च पातळीवरील आहे, हे येथे लक्षात ठेवले पाहिजे. नीतिधर्म आणि इंद्रियवृत्ती यांच्या झगड्यात दुर्बलपणामुळे माणसे नेहमीच शुद्ध नीतिधर्माचे आचरण करू शकत नाहीत. पण टिळकांच्या कर्मयोगात या दुर्बल पोटभरू लोकांचा पक्ष उचलून धरलेला नाही. इंद्रियजय करणाऱ्या पुरुषार्थी साधकाचाच त्यात विचार आहे. अशा साधकालाही आत्मरक्षणासाठी नैतिक धर्माला मुरड घालावी लागल्यास शुद्ध नैतिकदृष्ट्या तो गौणपक्ष आहे, हेही टिळकांना मान्य आहे.

नैतिक विकास ही सततवर्धिष्णु जीवनशक्ती

हक्क आणि कर्तव्य यांच्या विचारांची क्वचित गल्लत केली जाते. 'आपल्या दुष्ट कृत्याने लोकांचे गळे कापण्यास जो पुरुष प्रवृत्त झाला, त्यास इतरांनी आपल्याबरोबर साधुपणाने वागावे असे म्हणण्यास कोणताही नैतिक हक्क राहिलेला नसतो.' 'किंबहुना साधुपुरुषांस याप्रमाणे एखादे असाधुकर्म करणे भाग पडते तेव्हा त्याची जबाबदारी शुद्ध बुद्धीच्या साधुपुरुषाकडे न येता, दुष्ट पुरुषाच्या दुष्ट कृत्याचाच तो परिणाम असल्यामुळे त्या दुष्ट पुरुषासच त्याबद्दल जबाबदार धरले पाहिजे.' (गी.र.पृ.३९५) असे टिळकांनी म्हटले आहे. धर्मशास्त्रे काय अथवा व्यावहारिक जगातील कायदे काय हेच तत्त्व पुरस्कारितात, हे प्रसिद्धच आहे. तथापि, कायदेशीर हक्कांपेक्षा जसे नैतिक कर्तव्य श्रेष्ठ मानावे लागते, त्याचप्रमाणे नैतिक हक्कांपेक्षाही नैतिक कर्तव्य श्रेष्ठ असते, हेही लक्षात ठेवले पाहिजे. उच्च ध्येयवादासाठी जो माणूस आत्मसंरक्षणाच्या आपल्या श्रेष्ठ हक्कावरही स्वेच्छेने पाणी सोडण्यास तयार होतो त्या माणसाची नैतिक योग्यता सर्वांपेक्षा श्रेष्ठ समजतात, हे टिळकांनीही दाखवून दिले आहे (गी.र.पृ.३९९). पण लोककल्याणाच्या शुद्ध सात्त्विक हेतूने, म्हणजेच अत्यंत स्वार्थनिरपेक्षतेने कर्मयोग्याने नैतिक धर्माला मुरड घातली, तर ती नैतिकदृष्ट्या दोषार्ह नाही इतकेच त्यांचे म्हणणे आहे. पण याही बाबतीत आदर्श समाजात अधिक शुद्धता निर्माण होऊ शकेल असा त्यांचा विश्वास आहे. म्हणजे कर्मयोगी पुरुषांचे शुद्ध स्वरूप आदर्श समाजातच व्यक्त होऊ शकेल असा सिद्धांत निष्पन्न होतो. पूर्ण समाजाच्या निर्मितीच्या पूर्वी कोणतीही व्यक्ती पूर्ण होऊ शकत नाही हाच याचा अर्थ होय. गांधीजींचा सत्याग्रहसिद्धांत याच दृष्टीने, कोणाही माणसाला पूर्णपणे स्थितप्रज्ञ होणे शक्य नाही, असे प्रतिपादन करतो. ते प्रतिपादन अधिक सूक्ष्म व तर्कदृष्ट्या अधिक काटेकोर आहे असेच म्हणावे लागते. नैतिक जीवनाच्या दृष्टीने पूर्ण समाजाची कल्पना देखील तर्कशुद्ध नाही. मानवाच्या हृदयविकासाबरोबर त्याच्या नैतिक जीवनाचे क्षेत्रही सतत वाढतच जाणार. एका अवस्थेत अपरिहार्य वाटणाऱ्या नैतिक मर्यादा दुसऱ्या अवस्थेत अपरिहार्य वाटणार नाहीत. नैतिक विकास ही एक सतत वाढत जाणारी व केव्हाही न थांबणारी अशीच जीवनशक्ती आहे. आत्मसाक्षात्कारी पुरुषांच्या बाह्य वर्तनात यामुळेच भिन्न भिन्न आविष्कार झालेले इतिहासात नमूद आहेत. त्यामुळे आत्मविकासाच्या क्षेत्रातही वाढ होऊ शकते असे म्हणावे लागते. या बाबतीत टिळक आणि गांधी यांच्या विचारांतील भेद अति सूक्ष्म भासला, तरी जीवनाच्या तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने तो अत्यंत महत्त्वाचा आहे, असे मला वाटते.

क्षत्रियांचा कर्मयोग आणि ब्राह्मणांचा कर्मयोग

हा अतितात्त्विक प्रश्न सोडून सामाजिक जीवनाच्या आजच्या परिस्थितीचा विचार करू लागल्यासही कर्मयोग आणि सत्याग्रह यामध्ये महत्त्वाचा भेद आढळून येतो. सामाजिक व्यवहारात अहिंसेची मर्यादा कोणती या प्रश्नावर या





दोन तत्त्वज्ञानांचा मतभेद दिसून येतो. चातुर्वर्ण्याच्या सिद्धांतात राज्य संस्थेला आणि क्षात्रधर्माला फार महत्त्वाचे स्थान देण्यात आलेले आहे. आणि क्षात्रधर्मात हिंसा अपरिहार्य म्हणून धर्म्य मानलेली आहे. टिळकांच्या कर्मयोगात चातुर्वर्ण्याचा पुरस्कार केलेला नसला तरी क्षात्रधर्माला आवश्यक मानलेले आहे. क्षात्रवृत्तीच्या कर्मयोगी पुरुषाने निष्कामबुद्धीने, लोककल्याणार्थ अपरिहार्य म्हणून, हिंसेचा स्वीकार केला असता त्याच्या मोक्षाला म्हणजेच त्याच्या समत्वबुद्धीला बाध येत नाही, असे टिळकांचे म्हणणे आहे. चातुर्वर्ण्याच्या विचारात क्षात्रधर्माबरोबरच ब्राह्मणधर्माचेही विवेचन येते. हा ब्राह्मणधर्म संपूर्णपणे अहिंसेवर उभारण्यात आला आहे. टिळकांनी आपल्या 'गीतारहस्या'त फक्त क्षात्रधर्मातील कर्मयोगाचीच सविस्तर चर्चा केली आहे. ब्राह्मणधर्मातील कर्मयोगाचे विवरण त्यात नाही. भारतीय संस्कृतीच्या इतिहासात ब्राह्मण आणि क्षत्रिय या दोनही वृत्तीच्या साधकांची वर्णने येतात. गृहस्थाश्रमात राहून आपापल्या स्वभावधर्माप्रमाणे आपला विकास व समाजाची सेवा आमरण करीत राहणे यालाच टिळकांनी कर्मयोग म्हटले असल्यामुळे, क्षात्रधर्माव्यतिरिक्त इतर गृहस्थधर्मांना संन्यासधर्म म्हणता येणार नाही. पण टिळकांच्या विवेचनात ही उणीव राहून गेलेली दिसते. क्षात्रधर्माचे कार्य दुष्टांचा निग्रह करण्याचे आहे. पण समाजातील दुष्ट प्रवृत्तींचे केवळ बाहेरून नियमन केल्याने त्या नाहीशा होत नाहीत. त्यांच्या पूर्ण निर्मूलनासाठी समाजात सत्प्रवृत्तींची आवड वाढवावी लागते. हे कार्य सत्प्रवृत्तींचा धगधगीत आदर्श समाजापुढे उभा केल्याखेरीज घडून येत नाही. समाजात दुष्टांची म्हणजे काही स्वतंत्र जात असते असे नाही. प्रत्येक माणसात सत् व असत् या दोनही प्रवृत्तींचे मिश्रण कमी अधिक प्रमाणात आढळते. त्यांतील सत्प्रवृत्ती वाढत गेल्या म्हणजे समाजात सत्प्रवृत्तींचे लोक वाढलेले दिसतात. हे सत्प्रवृत्ती वाढवण्याचे कार्य मुख्यतः ब्राह्मण धर्माचे कार्य होय. केवळ आत्म्याच्या चिंतनात गढून जाऊन सामाजिक प्रश्नांकडे दुर्लक्ष करणारा माणूस कर्मयोगी ब्राह्मण नव्हे. समाजाच्या सर्व व्यवहारांत आपली अहिंसेची प्रवृत्ती उभी करून अन्यायाचा आत्मबलिदानाने प्रतिकार करणारा माणूस म्हणजे कर्मयोगी ब्राह्मण. दुष्टाव्याचा जय किंवा निवारण करणे हे साधुपुरुषाचे मुख्य कर्तव्य असल्याचे टिळक सांगतात; पण 'साधुपणाने निवारण होणे शक्य नसेल, तर जशास तसे होऊन दुष्टाचे निवारण करू नये; त्याच्या दुष्ट कृत्यास खुशाल बळी पडावे असे आमच्या धर्मग्रंथांनी कोठेही प्रतिपादन केलेले नाही.' (गी.र.पृ.३९५) हे टिळकांचे म्हणणे चिंत्य आहे. अशा वेळी क्षात्रवृत्तीच्या माणसाने शस्त्र घेऊन प्रतिकार करणे हा क्षात्रधर्माचा कर्मयोग असला तरी ब्राह्मणधर्माचा कर्मयोगही तोच आहे, हे म्हणणे मान्य करता येणार नाही. दुष्ट पुरुषाच्या दुष्टपणाला भीतीनें, दुर्बलपणामुळे बळी जाणे हे निःसंशय भेकडपणाचे लक्षण होय. हा भेकडपणा देखील हिंसाच आहे आणि त्यापेक्षा प्रतिकारक हिंसा श्रेष्ठच आहे. तथापि आपल्या आत्मबलाच्या सामर्थ्यावर दुष्ट पुरुषाचा दुष्टपणा झेलून घेताना अहिंसक पुरुष जरी दुष्टांच्या हिंसेला शरीराने बळी गेला, तरी त्यात दुष्टाचा जय होत नसून अहिंसक पुरुषाचाच जय होतो. अशा अहिंसेच्या तेजस्वी बलिदानाने दुष्टांच्याही हृदयातील असत् प्रवृत्ती वितळून जातात आणि ते कायमचे सत्प्रवृत्त बनतात. धार्मिक इतिहासात असल्या प्रकारांची अनेक उदाहरणे नमूद आहेत. हा अहिंसक कर्मयोग उत्कटतेने आचरणारे लोक ज्या समाजात नसतील त्या समाजात केवळ क्षात्रकर्मयोगाने दुष्टांचे प्राबल्य थांबवले जाणार नाही. आमच्या धर्मग्रंथातही अशी उदाहरणे आहेतच. दुष्ट माणूस आणि दुष्ट प्रवृत्ती या दोन गोष्टी भिन्न आहेत. अध्यात्मिकदृष्ट्या प्रत्येक माणसात सद्अंश असतो हे मान्य केले पाहिजे. म्हणून दुष्टांचा नाश याचा अर्थ केवळ दुष्टप्रवृत्तीचा विलय असाच समजला पाहिजे आणि दुष्टांचेही हृदयपरिवर्तन कोणत्या मार्गाने होईल याचे संशोधन करीत राहिले पाहिजे. टिळकांच्या कर्मयोगात दुष्टांच्या हृदयपरिवर्तनाचा कोठेच विचार केलेला नाही.

अहिंसक मार्ग ही समाजाची सृजक शक्ती

'पूर्ण समाजातच नैतिक जीवनाचा पूर्ण आदर्श प्रकट होऊ शकतो' हा हर्बर्ट स्पेन्सर यांचा टिळकांनी उपयोगिलेला सिद्धांत विल्यम जेम्स यांनी 'The Varieties of Religious Experience' या ग्रंथातही काही प्रमाणात मान्य केलाच आहे. पण त्यांनी 'The Value of Saintliness' नावाच्या एका महत्त्वाच्या प्रकरणात अहिंसक कर्मयोगाची दुसरी बाजूही उत्तम प्रकारे मांडली आहे. अहिंसक संत आपल्या अव्यवहार्य प्रेमबळावर समाजातील अत्यंत दुष्ट हृदयावरही विजय मिळवतात, दुष्टांचे हृदयपरिवर्तन करून त्यांना सज्जन बनवितात, शत्रूंचे मित्रात रूपांतर घडवून आणतात असे दाखविले आहे. संतांची ही कामगिरी सामाजिक विकासाच्या दृष्टीने अत्यंत श्रेष्ठ प्रकारची आहे असे विल्यम जेम्स यांनी स्पष्ट म्हटले आहे. "They are impregnators of the world, vivifiers and animators of potentialities of

goodness which, but for them, would lie forever dormant'' संतांचे अहिंसक मार्ग या समाजाच्या सृजन शक्ती आहेत, (These saintly methods are creative energies) असे त्यांनी दाखवून दिले आहे. स्पेन्सर यांच्या बरोबरच विल्यम जेम्स यांचाही हा विचार टिळकांनी आपल्या ग्रंथात दिला असता, तर त्यांच्या कर्मयोगाच्या विवेचनाला पूर्णता आली असती. स्पेन्सर यांच्या मते साधुपुरुषाला आपल्या पूर्ण साधुत्वाने नरमांसभक्षकांच्या समाजात राहता येणे शक्य नाही. (गी.र.पृ.३७३). परंतु संतांच्या जीवनेतिहासात अशा गोष्टी कित्येकांनी शक्य करून दाखविल्या आहेत. विल्यम जेम्स यांनी वरील प्रकरणांतच, मेलॅनेशिअन नरमांसभक्षकांच्या समाजात प्राणघातक भाल्यांच्या वर्षावात निःशस्त्रपणे ख्रिस्ताचा संदेश सांगण्यास गेलेल्या एका ख्रिस्ती मिशनऱ्याची कथा दिली आहे. त्या मिशनऱ्याच्या अहिंसक धैर्याचा त्या नरमांसभक्षकांवर तत्काळ परिणाम घडून आल्याचे आणि तो सर्व समाज अखेरीस ख्रिस्ती झाल्याचे ऐतिहासिक वृत्त दिले आहे; आणि हे काही एखादे अपवादात्मक उदाहरण नसून, अशा अहिंसक शौर्याच्या कथांनी मिशनरी लोकांचा इतिहास वराच भरून राहिला असल्याचेही नमूद केले आहे.

गांधींच्या सत्याग्रह-सिद्धांतात हे हृदयपरिवर्तनाचे तत्त्व प्राणभूत मानलेले आहे. मानवाने मानवाचा वध करणे ही गोष्ट सत्याग्रह-सिद्धांताला मंजूर नाही. दुर्जनाची हिंसा ही देखील हिंसाच असल्यामुळे सत्याग्रहाच्या दृष्टीने ती मानवाचा धर्म बनू शकत नाही. आजच्या राज्यसंस्थेच्या वतीने होणारी हिंसादेखील नैतिकदृष्ट्या निर्दोष नव्हे. मानवांना जोपर्यंत सत्याग्रहधर्म आचरण्याची पात्रता येणार नाही तोपर्यंत मानवसमाजात राज्यसंस्था ही अपरिहार्य म्हणून राहीलच. परंतु ते मानवसमाजाचे भूषण मानणे बरोबर नाही. आपल्या अपूर्णतेचेच ते लक्षण असल्यामुळे, मानव समाजाचे ते दूषणच समजले पाहिजे. आणि हे दूषण कोणत्या उपायांनी घालविता येईल याचे कर्मयोगी पुरुषांनी सतत चिंतन व संशोधन चालविले पाहिजे. त्यासाठी प्रथम आपल्या व्यक्तिगत जीवनात सत्याग्रहधर्माची दीक्षा घेतलेले, सेवापरायण कर्मयोगी निर्माण झाले पाहिजेत. अशा सत्याग्रही व्यक्तींनी सामुदायिक जीवनाच्या विविध क्षेत्रांतील आज अपरिहार्य वाटणारी हिंसा कशी परिहार्य करून दाखविता येईल, याचे प्रयोग हाती घेतले पाहिजेत. म्हणजे क्रमाक्रमाने मानव समाजाच्या जीवनात अहिंसेचा प्रदेश वाढत जाईल. या दृष्टीने गांधींचा सत्याग्रहमार्ग हाच उच्च कर्मयोग आहे. कोणत्याही अर्थाने त्याला कर्मसंन्यास म्हणता येणार नाही. टिळकांच्या कर्मयोगापेक्षा गांधींच्या सत्याग्रहविचारात सामाजिक जीवनाचा अधिक सूक्ष्म विचार सामावलेला आहे असे म्हणावे लागेल. सामाजिक जीवनातील जे क्षेत्र अपरिहार्य हिंसेचे क्षेत्र ठरेल, तेथे टिळकांचा निष्कामबुद्धीचा कर्मयोगच स्वीकारणे योग्य होईल. पण ज्या क्षेत्रात अहिंसक पर्याय उपलब्ध होऊ शकेल त्या क्षेत्रात सत्याग्रहमार्गाचाच अवलंब केला पाहिजे. या क्षेत्रांच्या मर्यादांच्या बाबतीत कित्येकवेळा मतभेद होणे अगदी स्वाभाविक आहे. अशावेळी सत्याग्रही निष्ठेच्या माणसांनी आपले प्रयोग स्वतःच्या जबाबदारीवर स्वतंत्रपणे चालू ठेवले पाहिजेत. हे सत्याग्रही म्हणजेच चातुर्वर्ण्याच्या भाषेतील ब्राह्मण कर्मयोगी होत.

परमेश्वर आणि ज्ञानी पुरुष

टिळकांनी लोककल्याणार्थ करावी लागणारी हिंसा निर्दोष आहे असे म्हणताना परमेश्वरानेही साधूंच्या संरक्षणासाठी व दुष्टांचा नाश करण्यासाठी वेळोवेळी अवतार घेतले आहेत, असे म्हटले आहे. 'ज्ञानाने ज्ञानी पुरुष जर परमेश्वररूप होतो तर परमेश्वर जे काम करतो ते, परमेश्वराप्रमाणे म्हणजे निःसंग बुद्धीने करण्याची आवश्यकता ज्ञानी पुरुषास तरी कशी सुटणार?' (गी.र.पृ.३३०). 'सर्व सृष्टीचे पालनपोषण करून लोकसंग्रह करण्याचा भगवंतांचा जो हा अधिकार तोच, पुरुष ज्ञानी झाला म्हणजे त्याला प्राप्त होत असतो' (पृ.३२८) असे टिळकांनी प्रतिपादले आहे. याही बाबतीत सत्याग्रहसिद्धांताचा तात्त्विक विरोध आहे. माणूस कितीही ज्ञानी झाला तरी, तो देहधारी असेपर्यंत संपूर्ण ईश्वर होणे शक्य नाही असे गांधींचे मत आहे. 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति' इत्यादी उपनिषदांतील वचनांचा शब्दशः अर्थ करता येत नाही, असे वेदांतसूत्रांचेही स्पष्ट मत आहे. 'जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणाद्, असंनिहितत्त्वाच्च' (वेदांत-सूत्र ४-४-१७) या सूत्राने ब्रह्मवेत्त्यालाही जगद्व्यापारात वाटेल ती ढवळाढवळ करण्याचे सामर्थ्य प्राप्त होत नाही, तर तो ईश्वराचाच खास अधिकार आहे, असे स्वच्छ म्हटले आहे. वेदांतसूत्रांचा अत्यंत बारकाईने उपयोग करणाऱ्या टिळकांनी 'गीतारहस्या'तील आपल्या विवेचनात या महत्त्वाच्या सूत्राचा कोठेच उल्लेख केला नाही याचे आश्चर्य वाटते. ईश्वराने दुष्टांचा वध केला तरी, त्यात केवळ साधूंचे रक्षण एवढाच हेतू असत नाही. दुष्टांनाही मुक्ती देणे हा त्यामागे हेतू असल्याचे आपल्या पुराणग्रंथात

सर्वत्र वर्णन आहे. याचा उल्लेख टिळकांनी 'गीतारहस्या'त (पृ.३९४) केला असला तरी त्याची विशेष चर्चा केली नाही. ज्याची हिंसा करायची त्याचेही त्या हिंसेने कल्याण होणार असेल, तर अशा हिंसेला गांधीदेखील अहिंसा म्हणण्यास तयार आहेत. गायीच्या वासराचे प्राणहरण करण्याच्या निमित्ताने या अहिंसात्मक हिंसेची फार सुंदर चर्चा गांधींनी अनेक लेखांतून केलेली आहे. दुष्ट हिंसेला अहिंसा म्हणता येत नाही; याचे कारण, ती हिंसा त्या दुष्टाला वगळून बाकीच्या सर्व समाजाच्या कल्याणाची असली तरी, ती त्या दुष्टाच्या कल्याणाची असेलच असे म्हणता येणार नाही. माणूस कितीही ज्ञानी झाला तरी परमेश्वराप्रमाणे तो सर्वज्ञ कधीच होऊ शकत नसल्यामुळे, त्याच्या हातून होणारी दुष्ट-हिंसा ही अहिंसा ठरणे शक्य नाही. तो फक्त सर्वज्ञ परमेश्वराचाच अधिकार आहे. 'न देवचरितं चरेत्' हा इशारा यामुळेच निर्माण झालेला आहे.

याशिवाय ईश्वराचे सारेच अवतार दुष्टांची हिंसा करण्याकरिता झाले आहेत असे नाही. संपूर्ण अहिंसेचा आचार करणारेही अवतार आपल्याकडे मानले आहेतच. ईश्वराचे स्वरूप भक्तिमार्गातील संतांनी संपूर्ण प्रेममय मानिले आहे. तो कोणाही पतिताला कधीही सोडून देण्यास तयार होत नाही. त्याला पावन करण्याची तो सदैव इच्छा बाळगतो. माणसाला जशी ईश्वरप्राप्तीची तळमळ असते त्याप्रमाणेच परमेश्वराला पतिताचा उद्धार करण्याचा कळवळा आहे, असे सर्व संतांचे सांगणे आहे. टिळकांनी 'गीतारहस्या'त भक्तियोगावर एक स्वतंत्र प्रकरण लिहिले असले तरी, संतांच्या या प्रेमस्वरूप परमेश्वराचा बोध त्यात कोठेच आढळत नाही. गांधींच्या सत्याग्रहात ईश्वराच्या प्रेमस्वरूपाचा सर्वत्र पुरस्कार आढळून येतो. टिळकांच्या भक्तीतही हृदयाचे अनिवार भरते आढळत नाही. 'गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी, निवासः शरणं सुहृद्' या ईश्वराचे दर्शन टिळकांच्या कर्मयोगात मिळत नाही. बुद्धिवादाची रूक्षताच सर्वत्र व्यापून राहिलेली आढळते. रूक्ष बुद्धिवादाने मानवी हृदयाचे परिवर्तन होण्याची फारशी आशा नाही. त्याला अपरंपार प्रेमाचा ओलावाच हवा. असे प्रेम मानववधाचा स्वीकार करू शकत नाही.

पापपुण्याच्या अतीत?

ब्रह्मीभूत झालेल्या साधुपुरुषांची स्थिती नेहमीच पवित्र व निष्पाप असते, कारण त्यांची बुद्धी पापपुण्यापासून अलिप्त असते, हा एक अध्यात्मातील प्रसिद्ध सिद्धांत आहे. 'समबुद्धीने केलेले घोर युद्धही धर्म्य व श्रेयस्कर आहे.' (पृ.३९३) हे कर्मयोगाचे सार आहे असे म्हणताना टिळकांनी या सिद्धांताचा आश्रय केला आहे. ज्ञानी पुरुष पापपुण्याच्या अतीत होतो याचा खरा अर्थ येथे स्पष्ट केला पाहिजे. द्वंद्वातीत अवस्था प्राप्त करून घेण्यासाठी प्रथम पापकर्मांचा स्वरूपतः बुद्धिपुरस्सर त्याग करावयाचा असतो. पुण्यकर्मांचा आग्रहपूर्वक अंगीकार करून हा त्याग सिद्ध होतो. परंतु 'मी पुण्यकर्म आचरीत आहे' याचा अहंभाव म्हणजे जाणीवही शेवटी गळून पडावी लागते. पुण्यकर्म करण्याचा देहाला, मनाला आणि बुद्धीला अखंड अभ्यास घडला म्हणजे शेवटी पुण्यकर्म हा सहजस्वभावच बनतो. पुण्याच्या अतीत होण्याचा हा एकच मार्ग आहे. म्हणून ब्रह्मज्ञानी कर्मयोगी पापपुण्याच्या अतीत झाला, तरी त्याच्या हातून कोणतेही पापकर्म संभवत नाही. मात्र असा ब्रह्मज्ञानी पुरुष देखील आपल्या प्रकृतीने व्यवहारात मर्यादित झाल्याशिवाय राहत नाही. तो आपल्या समाजाच्या आणि आपल्या काळाच्या पापपुण्यविषयक कल्पनांनी मर्यादित राहतो. क्वचित एखादा पुरुष वृत्तीने क्रांतिकारक असल्यास तो पापपुण्याच्या नवीन कल्पना स्वतः निर्माण करतो आणि समाजापुढे आदर्श म्हणून मांडतो. श्वेतकेतूसारख्या साधुपुरुषांनी समाजाच्या नैतिक आदर्शात अशा रीतीने भर घातल्याचे टिळकांनीही दाखवून दिले आहे. या दृष्टीने पाहता टिळकांच्या कर्मयोगापेक्षा गांधींचा सत्याग्रह हा नैतिक आदर्शात भर घालणारा क्रांतिकारक विचार आहे असे दिसून येते. समाजहितासाठी दुष्ट हिंसा अपरिहार्य म्हणून स्वीकारणाऱ्या 'कर्मयोगा'पेक्षा कोणत्याही परिस्थितीत मानववध अधर्म्य समजून दुष्टाचे हृदयपरिवर्तन करण्याचे साध्य अंगीकारणारा 'सत्याग्रह' अधिक विकसित झालेला आहे हे उघड आहे.

'जशास तसे'चा झालेला विकृत अर्थ

'शठं प्रत्यपि सत्यम्' हा बुद्धाचा आणि 'शठे शाठ्यम्' हा कृष्णाचा मार्ग असे म्हणण्यात टिळकांनी दोघांवरही उगाच अन्याय केला आहे. 'गीतारहस्या'त 'न पापे प्रतिपापः स्यात् साधुरेव सदा भवेत्,' 'न चापि वैरं वैरेण केशव व्युपशाम्यति', 'जयो वैरं प्रसृजति' इत्यादी भारतातील वचने देऊन हा मार्ग वैदिकच आहे असे टिळक म्हणतात. 'अक्रोधेन जयेत् क्रोधम्' इत्यादी श्लोक मूळ महाभारतातला असून धम्मपदात त्याचा हुबेहूब अनुवाद केला असल्याचेही टिळकांनी प्रतिपादले आहे (पृ.३९५). असे असता बिचाऱ्या बुद्धाच्या डोक्यावर नापसंतीचा शिक्का का? कृष्णाच्या वचनाचा 'जशास तसे' असा अगदीच प्राकृत अर्थ केल्याने कृष्णालाही लघुत्व आले





आहे. 'जशास तसे' याचा सामान्य व्यवहारातील अर्थ टिळकांच्या मनात नाही, हे 'गीतारहस्या'च्या आस्थेवाईक अभ्यासकालाच फक्त कळेल. इतरांना त्यामुळे विकृत अर्थाचीच प्रतीती होईल. 'राजकारण हे साधूंसाठी नाही' असे म्हटल्यानेही, ते गुंडांसाठी आहे असे टिळकांना खास म्हणावयाचे नव्हते; पण त्यांच्या या सदोष शब्दप्रयोगामुळे अविचारी आणि माथेफिरू लोकांच्या हाती पेटलेले कोलीत मिळाल्यासारखे झाले. 'जशास तसे' म्हणजे क्रोधाला क्रोध अथवा द्वेषाला द्वेष नव्हे. 'जशास तसे' म्हणजे दुर्बुद्धीचा सद्‌बुद्धीने, अज्ञानाचा ज्ञानाने आणि क्षुद्रतेचा उदात्ततेने आघात जिरवणे होय. आपण मागावे ते आपणाला सृष्टीत मिळते असा सृष्टीचा नियम असल्यामुळे, आपण सदैव शुभच मागत राहिले पाहिजे तरच ते आपणाला मिळेल, एवढाच कृष्णवचनाचा अर्थ समजला पाहिजे. अज्ञानाने वाईट मागितले तरीही परमेश्वर ते न देता परमकारुणिकतेने तो दुष्टाचा उद्धारच करतो, हे मागे दाखविलेच आहे.

सत्याग्रहातील प्रामाणिक निर्भयपणा

सत्य-अहिंसादी नीतिधर्म आणि सर्वभूतहित यांचा विरोध आला असता वाचिक सत्य अथवा शारीरिक अहिंसा यांचा त्याग करून सर्वभूतहित साधावे असा टिळकांच्या कर्मयोगाचा महत्त्वाचा दावा आहे. त्याचाही थोडा विचार येथे अवश्य केला पाहिजे. वरवर पाहता हा प्रश्न जितका सुलभ वाटतो तितका तो खास सुलभ नाही. बाह्य कर्मापेक्षा कर्त्याची बुद्धी म्हणजेच त्याचा हेतू श्रेष्ठ समजला पाहिजे हे जितके खरे, शुद्ध हेतूप्रमाणे बाह्य कर्माचीही शुद्धता महत्त्वाची आहे हेही खरे आहे. यामुळे ज्या क्रियेत या दोघांचीही शुद्धी साधली जाईल ती क्रिया नैतिकदृष्ट्या पूर्ण शुद्ध समजली पाहिजे. व्यावहारिक जीवनात हा सिद्धांत कसा अमलात आणावयाचा हा प्रश्न केवळ तर्काने सुटणार नाही. त्यासाठी जीवनशुद्धीची आवश्यकता आहे. शिवाय जीवमात्राचे कल्याण साधण्यासाठी आपले सर्वस्व वाहून घेण्याची गरज आहे. अशा शुद्ध बुद्धीच्या व जीवमात्राच्या सेवेसाठी देहार्पण केलेल्या पुरुषाचाच निर्णय प्रमाण मानला पाहिजे. गांधींचा सत्याग्रह सिद्धांत आणि टिळकांचा कर्मयोग यामध्ये याबाबतीत तात्त्विक दृष्ट्या महत्त्वाचा भेद आहे. कर्मयोगाची दृष्टी अशावेळी कर्त्याच्या बुद्धीला अधिक महत्त्व देऊन बाह्य कर्माकडे थोडी डोळेमिचकावणी करणारी आहे. तर सत्याग्रहाच्या विचारात दोन्हीकडेही करड्या नजरेने पाहण्याची वृत्ती आढळते. 'सत्य बोलावे' याचा अर्थ लोककल्याणाचा विचार न करता जे दिसेल वा जे मनात येईल ते सारखे बडबडत राहावे असा नाही. 'सत्य बोलावे' या वाक्यातील 'बोलावे' हा विधी नसून 'बोलण्याची नैतिक आवश्यकता निर्माण होईल त्यावेळी 'सत्य' बोलावे' हा विधी आहे. यामुळे सत्याच्या साधकाला फार मोठ्या संयमाची साधना करावी लागते. सत्याग्रहातील सत्य या शब्दाचा अर्थ जीवनसत्य (म्हणजेच सर्वभूतहित) असा आहे. मात्र त्या जीवनसत्यात वाचिक सत्याचाही अवश्य समावेश केलेला आहे. कारण वाचिक सत्य हे एक भूतहितच आहे. आणि जितक्या प्रमाणात आवश्यक वाचिक सत्याचा त्याग केला जाईल तितक्या प्रमाणात भूतहिताचाही बळी गेल्याशिवाय राहत नाही असा इतिहासाचा अनुभव आहे. म्हणून सत्याग्रहधर्मात वाचिक मौन आवश्यक ठरते, पण वाचिक असत्य मात्र कधीही योग्य मानले जात नाही. हाच नियम इतर नैतिक तत्त्वांनाही लावावयाचा आहे, त्याच्या तपशिलात येथे जाता येणार नाही. भूतहिताच्या दृष्टीने सत्य हेच असत्य व असत्य हेच सत्य, हिंसा हीच अहिंसा व अहिंसा हीच हिंसा असे प्रतिपादन केल्याने नैतिक विचारात स्पष्टता येण्याऐवजी गोंधळ आणि विकृती माजण्याची भीती आहे. मानवी जीवनाचा इतिहास तपासला असता अशी विकृती समाजात मोठ्या प्रमाणात निर्माण झालेली आढळते. कर्मयोगी विचाराने असा गोंधळ माजविण्याच्या कामी वराच हातभार लावलेला आहे. याला केवळ टिळकच जबाबदार आहेत असे नाही. तर महाभारतासारख्या ग्रंथातही काही ठिकाणी असे प्रयत्न केलेले आढळतात. सत्याचा आणि अहिंसेचा जसजसा महिमा वाढू लागला तसतसा असत्याचा स्वीकार करूनही त्याला सत्य म्हणण्याची आणि हिंसेचा आचार करूनही त्याला अहिंसा म्हणण्याची युक्ती कित्येकांनी शोधून काढली. उदाहरणार्थ, वेदात यज्ञकर्माच्या निमित्ताने पशुहिंसा उपदेशिलेली आहे. पण पुढे अहिंसेचा सिद्धांत नैतिक दृष्ट्या सर्वमान्य झाल्यामुळे वैदिक धर्माच्या अभिमानी पंडितांनी 'यागीया हिंसा अहिंसा, वेदविहितत्वात्' असा सिद्धांत बनवला. पण वेदाने सांगितली तरीदेखील पशुहिंसा कोणत्याही अर्थाने अहिंसा होणे शक्य नाही. सरळपणाने आणि ऐतिहासिक दृष्टीने असेच कबूल केले पाहिजे, की हा नैतिक विचारांचा ऱ्हास झालेला आहे. नवा सिद्धांत हृदयाने मान्य केला तरी जुन्या सिद्धांताची पकड बुद्धीला काही काळ सोडीत नाही आणि त्यामधून मग या प्रकारच्या अप्रामाणिक युक्त्या लढविण्याची विकृती निर्माण होते. जीवनाचे पूर्ण सत्य आकलन होण्यासाठी बुद्धीची सर्व





प्रकारच्या आग्रहापासून, एककल्लीपणापासून, जे चालत आलेले आहे त्याचेच समर्थन करण्याच्या मूढ-ग्राहापासून मुक्तता व्हावी लागते. कर्मयोगी विचाराने सरळपणाने भूतहितासाठी वाचिक सत्य सोडून वाचिक असत्याचा स्वीकार करावयाचा असेल, तर तो उघड करावा ! त्यालाच पुन्हा सत्य शब्द लावण्याचा अट्टहास करू नये. सामाजिक व्यवहारात असत्य, हिंसा इत्यादिकांचा उपयोग करणे जेव्हा अपरिहार्य वाटेल तेव्हा तसे स्पष्ट म्हणावे. सत्याग्रह सिद्धांताने असा निर्भय प्रामाणिकपणा निर्माण केला आहे. अपरिहार्य हिंसा ही हिंसाच मानली आहे. तिला अहिंसा म्हटलेले नाही. वस्तुतः पाहता येथे शब्दांचीच अपूर्णता भासू लागते. वाढत्या विकास कल्पनांमध्ये प्रत्येक अवस्थेला वेगवेगळे शब्द वापरण्याची व्यवस्था केली पाहिजे. म्हणजे व्यर्थ गोंधळ माजणार नाही.

मानसिक मांद्य (Mental Laziness)

लोककल्याणासाठी हिंसेचा स्वीकार करणाऱ्या कर्मयोगावर एक महत्त्वाचा आक्षेप असा, की त्यामुळे हिंसेला प्रतिष्ठा मिळाल्यासारखे होते आणि सामाजिक मनातून हिंसेचे निर्मूलन होण्याऐवजी तिला खतपाणी पडत राहते. दुष्टाव्याचा विनाश करण्यासाठी दुष्टाव्याचे आवाहन करण्याची दुष्ट आपत्ती निर्माण झाल्यामुळे सामाजिक मन शुद्ध होण्याचे कार्य स्थगित होते. पण सर्वात मुख्य आक्षेप असा आहे, की कर्मयोगाने दुष्टांचा प्रतिकार प्रथम साधुपणाने करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे असे कितीही प्रामाणिकपणाने मान्य केलेले असले, तरी हिंसेचा आश्रय करण्याची सवलत ठेवली असल्याकारणाने अहिंसात्मक पर्याय शोधून काढण्याचा उत्साह मंदावतो. टिळकांना उत्तर देताना गांधींनी 'Mental Laziness'चा, म्हणजेच मानसिक मांद्याचा, आक्षेप घेतला आहे. त्याचा हाच अर्थ आहे. लोकसंग्रहासाठी हिंसेचा कायमचा त्याग करण्याची प्रतिज्ञा केलेला अहिंसक कर्मयोगीच नवे अहिंसक पर्याय शोधून काढू शकेल. याच दृष्टीने पाहता कर्मयोगापेक्षा सत्याग्रहाचा मार्ग अधिक तेजस्वी म्हणावा लागतो. दुष्टाच्या हिंसात्मक प्रतिकाराच्या बावतीत आणखी एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे. सामाजिक विचार करताना एकेकट्या दुष्टाचा विचार पुढे येत नाही. तर एकेका समाजाचा वा एखाद्या सबंध राष्ट्राचा प्रश्न उत्पन्न होत असतो. अशा वेळी हिंसात्मक प्रतिकाराचा अवलंब करावयाचा म्हणजे प्रचंड सामाजिक विनाश ओढवून घ्यावा लागतो. त्या युद्धांच्या तयारीसाठी शत्रुत्वाच्या भावनांचा दीर्घ काळ उपदेश करावा लागतो व त्यामुळे शेवटी सामाजिक मन अधिकाधिक भ्रष्ट व विफल होत जाते. विज्ञानाच्या आधुनिक युगात हिंसात्मक युद्धाचा स्वीकार म्हणजे सर्व सांस्कृतिक मूल्यांचा विनाश होय. भारतीय युद्धानंतर भारतात कलियुग सुरू झाले या म्हणण्याचा अर्थ भारतीय युद्धाने भारतीय संस्कृतीच्या मूल्यांचा संपूर्ण विनाश केला असाच आहे. महाभारताने युद्धाची दुष्टता व विफलताच सिद्ध केलेली आहे. आजच्या मानवसमाजापुढे असलेले प्रश्न अत्यंत मूलगामी आहेत. आर्थिक, सामाजिक आणि राजकीय क्षेत्रांत प्रत्येक व्यक्तीला समानतेने वागविले गेले पाहिजे अशी संस्कृतीची हाक मानवाला मिळालेली आहे. या हाकेसरशी जगातील सारा मानवसमाज खळवळून उठत आहे. सामाजिक जीवनातील अनेकविध अन्यायांविरुद्ध आणि आर्थिक व राजकीय क्षेत्रांतील शतकानुशतकांच्या पिळवणुकीविरुद्ध संग्राम सुरू झालेला आहे. या संग्रामाचे नेतृत्त्व करण्यासाठी नव्या नैतिक आदर्शांची आणि नव्या भौतिक संघटनांची आवश्यकता निर्माण झाली आहे. जुन्या जगातील नैतिक विचारदेखील नव्या काळाला अपुरे भासत आहेत. या जाणिवेतूनच गांधींचा सत्याग्रह-धर्म निर्माण झाला आहे. मानवमात्र अवध्य आहे, मानवातील दुष्ट प्रवृत्तींचा शिक्षणाने आणि आत्मबलाने विलय होणे इष्ट आणि शक्य आहे अशी त्यांची श्रद्धा आहे. टिळकांच्या कर्मयोगाचे अत्यंत सुसंस्कृत स्वरूप म्हणून गांधींचा सत्याग्रह भारतात प्रकटला आहे. यात टिळकांचा अधिक्षेप नाही. उलट, टिळकांच्या अध्यात्माचा हा यथार्थ गौरवच आहे, असे महाराष्ट्राने मानावे इतकेच माझे म्हणणे आहे.



समर्पये ग्रंथमिमं श्रीशाय जनतात्मने ।
अनेन प्रीयतां देवो भगवान् पुरुषः परः ।।

गीतारहस्याची ही अर्पणपत्रिका आहे. यात 'पुरुषः परः' आहे, जनता जनार्दन आहे, कर्मयोग आहे. परंतु कोणताही देव नाही, धर्मही नाही.

- देवदत्त दाभोलकर





आचार्य जावडेकरांचा सत्याग्रही समाजवाद

आचारशील तत्त्वज्ञ

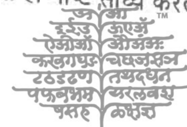
आचार्य जावडेकर यांची भूमिका इतिहासकाराची अथवा केवळ तत्त्वचिंतकाची नाही. भारतीय स्वातंत्र्याच्या सर्वांगीण चळवळीचा ते पुरस्कार करीत आले आहेत. सामाजिक सुधारणा आणि राष्ट्रीय स्वातंत्र्य यांचा त्यांनी कधी परस्परविरोध मानला नाही. उलट, या दोन्ही गोष्टी परस्परानुकूल आहेत अशीच त्यांची स्वतःची बालपणापासून निष्ठा आहे. तथापि, परतंत्र राष्ट्राचे संजीवन स्वातंत्र्यप्राप्तीनेच होऊ शकते, हा त्यांचा दृढ विश्वास होता. यामुळे सामाजिक सुधारणेच्या एकेरी आग्रहाने ते राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या मुख्य लढ्यापासून कधीही पराङ्मुख झाले नाहीत.

गांधीयुगाच्या प्रारंभी त्यांनी सार्वजनिक जीवनात प्रवेश केला, तोपर्यंत त्यांची विद्यासाधनाच चालू होती. या विद्यार्थिदशेत त्यांच्यावर टिळक आणि आगरकर या दोघांचेही सारखेच संस्कार झालेले होते. यामुळे गांधीयुगाच्या स्वागताची त्यांची पूर्वतयारी झालेली होती. ते स्वतः अर्थशास्त्र व राजकारण या विषयांचे अभ्यासक असल्यामुळे, त्यांनी समाजवाद व रशियन राज्यक्रांती यांचा अभ्यास प्रारंभिलेला होताच. पण त्यांच्या बुद्धीला तत्त्वज्ञानाचीही आवड असल्यामुळे, त्यांनी आपल्या महाविद्यालयीन जीवनात पौरस्त्य व पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास आरंभिलेला होता. तत्त्वज्ञानाच्या बैठकीवरून सामाजिक जीवनाच्या सर्व व्यवहारांचे परीक्षण करण्याची पात्रता या अध्ययनप्रवृत्तीमुळे त्यांना सहजच लाभली. एवढ्या व्यापक शिदोरीसह त्यांनी गांधीयुगाच्या प्रारंभी महाराष्ट्राच्या राजकीय व शैक्षणिक जीवनात प्रवेश केल्यामुळे महाराष्ट्रातील तरुण कार्यकर्त्यांमध्ये त्यांचे वैचारिक उच्चस्थान निर्माण झाले. ग्रंथलेखन, अध्यापन आणि वृत्तपत्रीय संपादन या तीन मार्गांनी त्यांनी आपले वैचारिक मार्गदर्शनाचे कार्य अव्याहत चालू ठेवले. १९३०, १९३२ व १९४२ च्या स्वातंत्र्याच्या सामुदायिक लढ्यांमध्ये त्यांनी देहदंडही सोसला. अशा रीतीने त्यांनी आपल्या विचारांना आचाराचे योग्य पाठबळही दिलेले आहे. असहकारितेच्या प्रारंभी इस्लामपूर येथे त्यांनी अस्पृश्यता निवारणाच्या कामाला धैर्याने हात घातला व पुण्याला आल्यावर एका अस्पृश्य विद्यार्थ्याला त्यांनी जाहीरपणे आपल्या कुटुंबात एकत्र राहण्यास घेतले. यामुळे आचार्य जावडेकरांचा राष्ट्रवाद हा सर्वांगीण क्रांतिकारक बनलेला आहे.

राष्ट्रवादी तत्त्वज्ञाने वा चळवळी पुष्कळ वेळा एकांगी, हठवादी आणि संकुचित झालेल्या दिसतात. अशी विकृती जावडेकरांच्या विचाराला वा आचाराला जडलेली कोणी पाहिली नाही. राजकीय विचाराला अतिरिक्त पक्षनिष्ठेनेही विकृती येऊ शकते. बहुधा राजकारणातील पक्षभेद हे एक प्रकारच्या बौद्धिक वकिलीने डागळलेले असतात. त्यांचे लिखाण सत्यनिष्ठेपेक्षा पक्षनिष्ठेवरच आधारलेले असते. आचार्य जावडेकर यांचे वृत्तपत्रीय संपादन देखील या दृष्टीने आदर्श मानावे लागेल. त्यांनी आपल्या आयुष्यात आपल्या बौद्धिक निष्ठेशी कधीही प्रतारणा होऊ दिली नाही. संकुचित पक्षनिष्ठेचा स्वीकार करून आपल्या बौद्धिक स्वतंत्रतेचा त्यांनी कधीच बळी दिला नाही. यामुळे त्यांच्या लेखनात ओजस्वी तत्त्वनिष्ठा भरून राहिलेली आढळते. महाराष्ट्राच्या अलीकडच्या कित्येक वर्षांच्या लेखन-इतिहासात आचार्य जावडेकरांना अलौकिक स्थान द्यावे लागेल. भारतीय स्वातंत्र्यपर्वाचा रोमहर्षक इतिहास लिहिण्यासाठी महाराष्ट्राला आचार्य जावडेकरांसारखा ध्येयनिष्ठ आणि आचारशुद्ध तत्त्वज्ञ लेखक लाभला हे महाराष्ट्राचे विशेष सौभाग्य होय.

समन्वय-बुद्धी

आचार्य जावडेकर यांच्या राष्ट्रवादाला आणखी दोन बाजू आहेत. एका बाजूने त्यांनी आपला राष्ट्रवाद अध्यात्मिक भूमीवर स्थिर केला आहे आणि दुसऱ्या बाजूने त्या राष्ट्रवादाला त्यांनी समाजवादाची दिशा जोडून दिली आहे. त्यांच्या समन्वयबुद्धीनेच त्यांना ही गोष्ट साध्य करता आली हे





उघडच आहे. या ठिकाणी समन्वय या शब्दाचा नीट अर्थ समजून घेतला पाहिजे. समन्वय म्हणजे तडजोड नव्हे. प्रसंगसाधू राजकारणी ज्याप्रमाणे वाटेल त्या तडजोडी व्यवहारात करीत असतात त्याप्रमाणेच अशा राजकारणाची वकिली करणारे संधिसाधू लेखकही वैचारिक क्षेत्रात वाटेल त्या तडजोडी दाखविण्यास पुढे येतात. तडजोडीने राजकारणे जशी फसतात तशीच तडजोडीची तत्त्वज्ञानेही अंती लज्जित झाल्याशिवाय राहत नाहीत. या प्रकारच्या तडजोडीला समन्वय हे नाव देता येणार नाही. तो शुद्ध संधिसाधुपणा होय.

समन्वय ही एक उच्च ज्ञानप्रक्रिया आहे. या प्रक्रियेत विविध आणि विरोधी विभागांतही जे एकत्वदर्शक सत्य लपलेले असते ते शोधक बुद्धीने हुडकून काढावयाचे आणि जीवनाची शक्ती विविधतेने भांवावून जाऊ नये वा व्यर्थ विरोधाने क्षीण होऊ नये यासाठी तिला सफलतेच्या मार्गावर पुढे जाण्यासाठी दिग्दर्शन करावयाचे असते. अशा समन्वयशोधक बुद्धीची समाजाला नेहमीच गरज असते. ही बुद्धी म्हणजे केवळ तर्कबुद्धी नव्हे. या बुद्धीत तार्किक विश्लेषणाची शक्ती गृहीत धरलेली असली तरी तेच तिचे मुख्य रूप नव्हे. तार्किक विश्लेषणाने स्पष्ट दिसून आलेल्या असत्य अंशांचा कठोरपणे त्याग करण्याचे सामर्थ्य अशा समन्वयबुद्धीला असावे लागतेच, परंतु असत्य अंशाच्या त्यागानंतर जुन्या सत्य अंशांचा एका नव्या उच्च पातळीवर एकत्र समावेश करून नव्या व्यापक सत्याचे दर्शन घेण्याची अथवा असे अभिनव सत्य निर्माण करण्याची शक्ती हाच समन्वय बुद्धीचा प्राण होय. आचार्य जावडेकरांच्या बुद्धीत ही समन्वयशक्ती आहे असे मला म्हणावयाचे आहे. ही समन्वय बुद्धी दोन पातळीवर निर्माण झालेली आढळते. सामाजिक जीवनात त्या नव्या आदर्शाकडे स्वतःच्या तपस्येने खेचून नेणाऱ्या ऋषींचा वर्ग ही एक पातळी आणि अशा जीवनदृष्ट्या ऋषींच्या विचारांचा बौद्धिक उलगडा करून दाखवणाऱ्या तत्त्वज्ञ आचार्यांचा वर्ग ही दुसरी पातळी. आचार्य जावडेकर हे या दुसऱ्या पातळीतील एक श्रेष्ठ तत्त्वज्ञ म्हणून महाराष्ट्रात सदैव मानले जातील असा मला दृढ भरवसा आहे.

कर्मयोगी अध्यात्म

अध्यात्मवाद म्हटला म्हणजे परलोकपरायणता, ऐहिकपराङ्मुखता, व्यक्तिपरता, समाजविन्मुखता, एकांतिक चिंतनशीलता, भौतिकाविषयी उदासीनता इत्यादी गोष्टींची चित्रे सामान्यतः डोळ्यासमोर उभी राहतात; आणि म्हणून समाजजीवनाच्या दृष्टीने अध्यात्मवाद ही एक प्रगतिविरोधी वृत्ती आहे, तो एक पलायनवाद आहे, असे पुष्कळ क्रांतिकारकांचे मत झालेले आहे. अध्यात्माचा जगातील इतिहास पाहिला तर असे मत बनण्याला अध्यात्मवादी लोकांनी पुष्कळ जागा करून ठेवलेली आहे हे नाकारता येणार नाही. विशेषतः राजकीय सत्ता आणि आर्थिक श्रेष्ठता उपभोगणाऱ्या वर्गांनी आपले आधिपत्य टिकवण्यासाठी अध्यात्मवादी विचारांचा आणि कल्पनांचा आतापर्यंत खूप दुरुपयोग केला आहे, हे देखील कबूल केले पाहिजे. तथापि एवढ्याने अध्यात्मवाद हा मुळातच समाजविरोधी आहे असे मानणे योग्य होणार नाही. कारण अध्यात्मवादी पुरुषांनी जगामध्ये उदात्ततेचे आदर्श वेळोवेळी निर्माण केले आहेत आणि त्या आदर्शाकडे जाण्यासाठी समाजमनाला आवाहन् केले आहे. त्या आदर्शासाठी कित्येक अध्यात्मवादी पुरुषांनी आपल्या सर्वस्वाचे बलिदानही केलेले आहे. म्हणून अध्यात्मवादाची विकृती झाडून काढून शुद्ध अध्यात्माचे स्वरूप समाजापुढे वारंवार मांडण्याची गरज आहे. सर्वस्वी हीनदीन झालेल्या भारतीय समाजात आशेचा आणि उत्साहाचा नवा आवेश निर्माण करण्यासाठी आधुनिक भारतात गेल्या शंभर दीडशे वर्षांत जे थोर पुरुष झाले त्यांनी आपली स्फूर्ती अध्यात्मातूनच मिळविली होती असे दिसून येते. या अध्यात्माला रूढ विकृतीपासून वेगळे करण्यासाठी त्यांनी 'कर्मयोगी अध्यात्म' असे मुद्दाम नवीन नाव दिले. या कर्मयोगी अध्यात्माची योग्य चिकित्सा आचार्य जावडेकरांनी आपल्या ग्रंथात जागोजाग केली आहे. व्यक्तीने स्वतःच्या सुखात वा विलासात मग्न न राहता, समाजविकासाच्या कार्यात आपले व्यक्तित्त्व विरवून टाकले पाहिजे आणि त्यातूनच आपले व्यापक व्यक्तित्व निर्माण केले पाहिजे, हा या कर्मयोगी अध्यात्माचा मुख्य संदेश आहे. हे अध्यात्म बुद्धिप्रामाण्याच्या विरोधी नाही. फक्त बुद्धीचा विकास केवळ तर्कशक्तीने होत नाही, त्यासाठी भावशुद्धीची आवश्यकता असते, एवढेच या अध्यात्माचे म्हणणे आहे. सामाजिक समतेचा सर्वांगीण विकास हे या कर्मयोगी अध्यात्माचे एकमेव साध्य मानलेले आहे आणि या साध्यासाठी समाजाने अधिकाधिक शुद्ध साधनांचा स्वीकार केला पाहिजे, असा या अध्यात्मवादाचा विशेष कटाक्ष आहे.

आचार्य जावडेकरांनी आपल्या राष्ट्रवादाला कर्मयोगी अध्यात्माचा आधार दिल्यामुळे तो राष्ट्रवाद समाजवादाच्या दिशेकडे स्वाभाविकच वळला आहे.

भारतीय राष्ट्रवादी प्रेरणा भारतीय जनतेच्या उद्धाराची असल्यामुळे येथील राष्ट्रवादाला विकृत स्वरूप लाभणे शक्य नाही, असा आचार्य जावडेकरांचा मुख्य सिद्धांत आहे. भारतीय स्वातंत्र्याच्या इतिहासाकडे पाहिले असता हा त्यांचा सिद्धांत सामान्यतः बरोबर ठरला आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. कोणताही वाद सामान्य जनतेपासून दूर गेला तर तो तेव्हाच विकृत होतो. सामान्य जनतेच्या जीवनप्रश्नांशी साथ राखणारा कोणताही वैचारिक प्रश्न अती शुद्ध झाल्याखेरीज राहत नाही. राष्ट्रवाद विकृत झाला असता त्याला फॅसिझमचे स्वरूप येते हे आपण नुकतेच पाहिले आहे. या फॅसिझमलाही अध्यात्मवादाचे मोठे आकर्षण असते ही गोष्ट खोटी नाही. पण फॅसिझमची ही विकृती जनताद्रोहामुळेच निर्माण होत असते हेही आता उघड झाले आहे. आचार्य जावडेकर यांचा अध्यात्मिक राष्ट्रवाद जनतानिष्ठ राहिल्यामुळे त्याला समाजवादाचे मधुर स्वरूप लाभले आहे.

समाजवाद आणि सत्याग्रह

राष्ट्रवाद आणि समाजवाद यांच्या परस्परसंबंधांचा विचार आचार्य जावडेकर यांनी असहकार-युगाच्या प्रारंभीच केलेला आढळतो. किंबहुना गांधींच्या सत्याग्रह-तत्त्वज्ञानाचा तात्त्विक स्वीकार करण्यापूर्वीच आचार्य जावडेकर यांनी समाजवादाचा स्वीकार केला होता. आपल्या 'राजनीतिशास्त्रपरिचय' नावाच्या पहिल्या मोठ्या ग्रंथात त्यांनी समाजवादाविषयी चांगले विवेचन केलेले आढळेल. त्यानंतर त्यांनी महात्मा गांधींच्या सत्याग्रह-तत्त्वज्ञानाचा पूर्ण विचारांती स्वीकार केला आणि तेव्हापासून सत्याग्रही समाजवादाचे आपले नवे तत्त्वज्ञान ते पसरवीत आले आहेत. पहिल्या महायुद्धानंतर हिंदुस्थानात गांधीवाद आणि मार्क्सवाद हे दोन नवे विचारसंप्रदाय परस्परांशी झगडत आले आहेत. या दोन्हीही विचारांचा समन्वय इष्ट आणि शक्य आहे अशी आचार्य जावडेकरांची दृढ श्रद्धा आहे. भारतात विकसित होत आलेल्या अध्यात्मिक राष्ट्रवादाचे सत्याग्रही समाजवाद हे परिणत फल आहे असे त्यांचे ठाम मत आहे. स्वातंत्र्याच्या प्राप्तीनंतर भारतीय जनतेची सर्वांगीण विकासाची चळवळ सत्याग्रही समाजवादाच्या दिशेनेच होत राहील असा त्यांचा विश्वास आहे. सत्याग्रही समाजवादाच्या सिद्धांताचे आचार्य जावडेकर यांनी गेली दोन तपे जे विवेचन चालविले आहे, त्याचा निष्कर्ष आधुनिक भारताच्या नव्या आवृत्तीत सुस्पष्टपणे पुन्हा एकदा मांडण्यात आला आहे. हे सर्व विवेचन मौलिक विचाराने भरलेले आहे असा माझा अभिप्राय झाला आहे. महात्मा गांधींच्या मृत्यूनंतर गांधीवादी विचारांचे सामर्थ्य लोपते की काय अशी एक भीती उत्पन्न झाली होती. निष्क्रियता आणि सांप्रदायिकता यांनी बहुतेक गांधीवादी ग्रासल्याचे दिसत होते. परंतु विनोबाजींच्या रूपाने भारतात सत्याग्रहाचे अथवा सर्वोदयाचे नवे तेजस्वी स्वरूप प्रकट होऊ लागले आहे. आणि समाजवादी विचार सत्याग्रहाचे तत्त्व अधिकाधिक आत्मसात करू लागला आहे. यामुळे भारतात यापुढच्या काळात आचार्य जावडेकर म्हणतात त्याप्रमाणे सत्याग्रही समाजवादाच्या प्रस्थापनेला अनुकूल परिस्थिती निर्माण होत चालली आहे असे मलाही वाटते.

म.गांधींचे सत्याग्रहाचे तत्त्वज्ञान अहिंसक समाज-रचनेच्या निर्मितीसाठी पुढे आलेले आहे. त्यांची दृष्टी पारलौकिक नाही, ऐहिकच आहे. सत्याग्रह हा संन्यासमार्ग नसून तो प्रखर सामाजिक कर्मयोगच आहे. त्याची बैठक संकुचित राष्ट्रवादाची नाही. तो विश्वमानवाचे एकत्व मानणारा व त्यासाठी सामाजिक जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांत समतेची प्रस्थापना करणारा मानवतावादी विचार आहे. यामुळे मानवामानवामध्ये भेद पाडणाऱ्या सर्व संस्कारांचा त्याला निरास करावयाचा आहे. राजकीय पारतंत्र्य, आर्थिक विषमता आणि सांस्कृतिक श्रेष्ठ-कनिष्ठता यांचा सामाजिक जीवनातून संपूर्ण विलय केल्याशिवाय अहिंसक समाजाची निर्मिती होणार नाही. अहिंसक समाजनिर्मितीच्या मार्गातील हे अडथळे दूर करण्यासाठी सत्याग्रह तत्त्वज्ञानाला मोठमोठ्या सामाजिक चळवळी हाती घ्याव्या लागतील.

म.गांधींचा अहिंसा - मार्ग

म.गांधींनी भारतात सत्याग्रहाचा जो दीर्घ संग्राम चालविला त्याचे स्वरूप त्यांनी स्वतःच ठरवून घेतले होते. ते अहिंसाधर्माचे संपूर्ण पुरस्कर्ते असले तरी त्यांनी भारतीय

जनतेपुढे ठेविलेला अहिंसामार्ग जातीय ऐक्य आणि स्वराज्यप्राप्ती या दोन क्षेत्रांपुरताच प्रारंभी मर्यादित केलेला होता. 'Hinduism and Non-violence' या मथळ्याखाली १९२५ साली आपल्या 'यंग इंडिया' या पत्रात लिहिताना त्यांनी पुढील उद्‌गार काढले आहेत :

'But I never presented to India that extreme form of Non-violence, if only because I do not regard myself fit enough to redeliver that ancient message. Though my intellect has fully understood and grasped it, it has not as yet become part of my whole being. My strength lies in my asking people to do nothing that I have not tried repeatedly in my own life. I am then asking my countrymen today to adopt non-violence as their final creed, only for the purpose of regulating the relations between the different races, and for the purpose of attaining Swaraj. Hindus and Mussalmans, Christians, Sikhs and Parsis must not settle their differences by resort to violence, and the means for the attainment of Swaraj must be non-violence. This I venture to place before India, not as a weapon of the weak but of the strong.'

गांधींचा सामाजिक अहिंसामार्ग क्रमाक्रमाने विकसित होत गेलेला आढळतो. आत्मक्लेशाने विरोधकाचे हृदयपरिवर्तन घडवून आणणे हे त्या मार्गाचे मुख्य सूत्र सदैव कायम राहिले असले, तरी विरोधकाशी ठेवावयाच्या संबंधात बदल झालेला दिसून येतो. पहिल्या महायुद्धाच्या वेळी त्यांची भूमिका युद्धसहकाराची होती. दुसऱ्या महायुद्धाच्या वेळी शेवटी ती संपूर्ण असहकाराची बनली आणि युद्धाचा कोणत्याही प्रकारे स्वीकार करू नये, सर्व प्रकारच्या युद्धांशी भारताने (भारताचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या राष्ट्रीय सभेने) कायमचा असहकार पुकारावा अशी एकांतिक अहिंसेची झाली हे प्रसिद्धच आहे. परंतु या त्यांच्या व्यक्तिगत विकासाबरोबर त्यांचे अनुयायी देखील साथ करू शकले नाहीत; आणि यामुळे भारतीय स्वातंत्र्याच्या अखेरच्या लढ्यात गांधीजींची शुद्ध अहिंसा जनतेला आचरिता आली नाही. स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठी साधन म्हणून राष्ट्रीय सभेने स्वीकारलेला शांतताप्रधान मार्गही खरोखर अहिंसाधर्म म्हणून नव्हे तर राजकारणाचे व्यवहार्य धोरण म्हणूनच स्वीकारलेला ठरला. तथापि, भारतीय स्वातंत्र्यसंग्रामाचे नेतृत्त्व अखेरपर्यंत महात्मा गांधी यांच्या हातीच राहिले व ते स्वतः शुद्ध अहिंसेचे निष्ठावंत उपासक असल्यामुळे त्यांच्या पुण्याईचा लाभ भारतीय जनतेला झाला. 'Satyagraha never fails,' 'One perfect Satyagrahi is enough to indicate truth' हे गांधींचे म्हणणे भारतीय संग्रामापुरते सार्थ ठरले. जातीय ऐक्यासंबंधी गांधीजींच्या अहिंसामार्गाचे अनुसरण भारतीय जनतेकडून मोठ्या प्रमाणात होऊ शकले नाही. मुसलमान जनतेचा धर्मवेडेपणा, तिच्यातील राजकीय जागृतीचा अभाव, वैचारिक शिक्षणाचा मागासलेपणा या दोषांचा पुरेसा निचरा न झाल्यामुळे जातीय ऐक्याची प्रस्थापना न होता खंडित स्वराज्याची योजना राष्ट्रीय सभेच्या पुढाऱ्यांना अगतिक होऊन स्वीकारावी लागली. या अपयशाची जबाबदारी मुसलमान जनतेप्रमाणे हिंदू जनतेवरही आहेच. हिंदूंची जातिसंस्था, त्यांच्यामधील अस्पृश्यतेची रूढी, सोवळेपणाच्या कल्पना आणि उच्चनीचभावाचा अट्टहास या दोषांमुळे भारतीय राष्ट्रीयत्व अभंग राहू शकले नाही. ब्रिटिश मुत्सद्यांनी भारतीय राष्ट्रीयत्वाचा हा दुबळेपणा वाढविण्याला मदतच केली आणि जातीयवादी पुढाऱ्यांना हाताशी धरून त्यांनी भारतीय राष्ट्रवादाचे सामर्थ्य खच्ची करण्याचा कसून प्रयत्न केला. या सर्व परिस्थितीमुळे गांधीजींना सर्व क्षेत्रांत सामाजिकदृष्ट्या मोठे यश मिळू शकले नाही. तथापि गांधींनी हिंदू-मुसलमान ऐक्याच्या प्रस्थापनेसाठी आमरण परिश्रम केले आणि आपल्या अहिंसा धर्माचे आचरण करीत करीतच त्यांनी आपला देहही बळी दिला. यामुळे गांधींच्या जीवनात त्यांनी स्वतःपुरता तरी आपला अहिंसामार्ग कधी सोडला नाही असेच म्हणावे लागेल. सामुदायिक यशाच्या बाबतीत कमतरता आली असली तर तो ऐतिहासिक परिणाम मानावा लागेल.

दंडसंस्था आणि अहिंसा

परतंत्र राष्ट्राने निःशस्त्र स्थितीत आपल्या स्वातंत्र्याची प्राप्ती कशी करून घ्यावी याचा एक व्यवहार्य आदर्श गांधीजींच्या प्रयत्नामुळे जगापुढे आला आहे यात शंका नाही. गांधीजींची क्रांतिशास्त्रातली ही महत्त्वाची भर म्हणावी लागेल. तथापि सध्याच्या जागतिक परिस्थितीत सशस्त्र सैन्य न बाळगता राष्ट्रीय सरकार कसे चालविता येईल याचा उपाय सत्याग्रह-तत्त्वज्ञानाने अद्याप दाखविलेला नाही. यामुळे स्वतंत्र भारतातील राष्ट्रीय सरकारला चाचपडतच जावे लागत आहे.





आचार्य जावडेकर यांचे असे म्हणणे आहे, की आजच्या स्थितीत सत्याग्रही लोकांना राष्ट्रीय सरकार हाती घेता येणार नाही. त्यांनी जनतेत जाऊन सत्याग्रही तत्त्वज्ञानाचा प्रचार करावा आणि जनतेचे दैनंदिन प्रश्न हाती घेऊन ते अहिंसामार्गाने सोडविण्याची साधना करावी. भारतातील राष्ट्रीय सरकार लोकशाही समाजवादी तत्त्वज्ञान मानणाऱ्यांच्या हाती असावे म्हणजे त्या सरकारची प्रगती अहिंसेच्या दिशेने होत राहील. राज्यसंस्था ही दंडसंस्था असल्यामुळे तिला अहिंसक स्वरूप द्यावयाचे म्हणजे तिचे संपूर्ण विसर्जनच करावयाचे. सत्याग्रह-तत्त्वज्ञान हे या अर्थाने अराज्यवादी आहे. हा अराज्यवाद म्हणजेच गांधींचे रामराज्य होय. परंतु या रामराज्याच्या ध्येयाकडे जाण्यासाठी काही टप्पे साधावे लागतील.

परकीय राज्यसंस्थेपेक्षा स्वकीय राज्यसंस्था ही अहिंसेला जवळ आहे. स्वराज्यातही लोकशाही स्वराज्य हे अहिंसावृत्तीला अधिक पोषक आहे. त्याचप्रमाणे भांडवलशाहीप्रधान लोकशाहीपेक्षा समाजवादी लोकशाही ही समाजाला अधिक अहिंसेकडे नेणारी ठरेल. म्हणून आजच्या स्थितीत भारताचे व्यवहार्य राजकीय ध्येय लोकशाही समाजवाद हे असले पाहिजे असे आचार्य जावडेकरांनी या ग्रंथात शेवटी प्रतिपादले आहे. मात्र या समाजवादी विचाराने सत्याग्रह-तत्त्वज्ञानाचे अंतिम श्रेष्ठत्व मान्य केले पाहिजे व आपला सर्व व्यवहार करीत असता अधिकाधिक अहिंसाधर्माचा आचार केला पाहिजे असे त्यांचे आग्रहाचे म्हणणे आहे. समाजवादाला सत्याग्रहाचे अनुयायित्व करावयास लावणे हे गांधीवादाचे यापुढील नियोजित कार्य समजले पाहिजे, असा आचार्य जावडेकरांचा निश्चित निष्कर्ष आहे. हे कार्य साधावयाचे असेल तर गांधीवादाने समाजवादाशी विरोध सोडून दिला पाहिजे व राज्यसंस्थेचा सर्व व्यवहार समाजवादी विचारकांच्या हाती सोपविण्यास तयार झाले पाहिजे असे जावडेकरांचे म्हणणे आहे. सामान्यतः, जावडेकरांचे हे निष्कर्ष निरपवाद आहेत असे माझे मत झाले आहे. राज्यसंस्था चालविणाऱ्यांनी आपण गांधीवादी आहोत हे म्हणण्याने विचारांचा गोंधळ माजत आहे व ढोंगाला उत्तेजन येत आहे. त्यापेक्षा सरळपणाने त्यांनी आपण समाजवादी आहो असे म्हणण्यास प्रारंभ करावा म्हणजे तत्त्वनिष्ठा शुद्ध राहील आणि व्यवहारही निर्मळ होईल.

लोकशाही समाजवाद

आशियातील जनतेचे प्रश्न लोकशाही समाजवादाच्या स्वीकाराशिवाय सुटणार नाहीत, ही गोष्ट आता सर्वच विचारवंतांना मान्य होत चालली आहे. आशियातील जुन्या समाजसंस्था सर्वत्र कोसळत आहेत. नवी समतेवर आधारलेली मानवतावादी संस्कृती आशियात निर्माण होण्यानेच जगातील युद्धसंस्था विराम पावू शकेल. भारत आणि पाकिस्तान या दोनही राष्ट्रांतील जनतेचे प्रश्न लोकशाही समाजवादाच्या स्वीकारानेच सुटणार आहेत. संकुचित जातीयवादी पुढारीपणाने हिंदूंचे काय किंवा मुसलमानांचे काय, कोणतेच प्रश्न कायमचे सुटणार नाहीत. म्हणून भारताने लोकशाही समाजवादाचा स्वीकार केला तर त्याचा पाकिस्तानवरही अनुकूल परिणाम झाल्याशिवाय राहणार नाही. पाकिस्तानातही जातीयवादी पुढारीपण मागे पडून लोकशाही समाजवादी पुढारीपण निर्माण होण्याची आवश्यकता आणि शक्यता आहे. असे झाल्यानंतर भारत आणि पाकिस्तान यांचे पुनः मैत्रीचे संबंध निर्माण झाल्याशिवाय राहणार नाहीत.

जवाहरलाल, जयप्रकाश आणि विनोबाजी

महात्मा गांधींनी निर्माण केलेली सामाजिक ध्येये मानवाला नव्या युगात नेण्याला समर्थ ठरणारी आहेत यात शंका नाही. मात्र त्यासाठी गांधीजींच्या प्रमाणेच स्वतंत्र विचार करणारे व जनतेच्या रोजच्या प्रश्नाशी समरस होणारे नवे कार्यकर्ते निर्माण व्हावयास पाहिजेत. विचारांचे सांप्रदाय बनले म्हणजे त्यांचे सामर्थ्य क्षीण होते आणि कर्मठपणाच्या नादी लागून समाजाची हानी करण्यालाही ते कारणीभूत होतात असा जगाचा इतिहास आहे. संप्रदायाच्या व कर्मठपणाच्या आपत्तीतून गांधींचा विचार सुटू शकेल अशा आशा पूज्य विनोबाजींच्या अलीकडच्या तेजस्वी चळवळीने निर्माण झाल्या आहेत. जवाहरलाल, जयप्रकाश आणि विनोबाजी यांचे सहकार्य झाले तर, आचार्य जावडेकर म्हणतात त्याप्रमाणे, भारतात सत्याग्रही समाजवादाची प्रतिष्ठापना झाल्याशिवाय राहणार नाही, असा मला भरवसा वाटतो.







नव्या ईश्वराची निर्मिती

ईश्वराने सृष्टी निर्माण केली असे सामान्यतः मानले जात असले तरी सृष्टीतील विकासाच्या वेगवेगळ्या अवस्थांत ईश्वराच्या स्वरूपाचे वेगवेगळे दर्शन आढळून येते. जड सृष्टीचा ईश्वर जड नियमांच्या रूपाने काम करीत असलेला आढळतो. सचेतन सृष्टीचा ईश्वर चेतनायुक्त आहे असे भासमान होते; आणि माणसाच्या जीवनात त्याच ईश्वराला विशेष प्रकारचे व्यक्तिमत्त्व लाभते. शिकारी टोळ्यांचा ईश्वर शिकार करणारा असतो; आणि नरमांसभक्षक आदिमानवांचा ईश्वर नरवळींची अपेक्षा करतो. पशुपालन करणाऱ्या माणसांचा परमेश्वर देखील पशूंवर प्रेम करणारा आणि त्यांचे पालन करणारा बनतो; आणि त्याला पशुवलीने तृप्ती मिळते. रानटयांचा ईश्वर रानात राहतो आणि शेती करणाऱ्या लोकांचा ईश्वर गावात येऊन स्थिर होतो. धान्य आणि फळे खाणाऱ्या शेतकरी संस्कृतीच्या मानवांचा ईश्वरही धान्य आणि फळे यांच्या आहारावर गुजारा करू शकतो.

वैदिक वसाहती करणाऱ्या आर्यांचा ईश्वर अनार्यांना ठार करणारा असतो आणि आर्यांचा पक्षपाती असतो. आर्य-अनार्यांचे मिश्रण झाल्यानंतर आर्यांच्या आणि अनार्यांच्या ईश्वराचेही मिश्रण होते आणि या संमिश्र समाजाचा ईश्वरही संमिश्र झालेला आढळतो. ब्राह्मणांचा ईश्वर तप आणि विद्या करताना आढळतो, क्षत्रियांचा ईश्वर लढताना आणि राज्यविलासांचे उपभोग घेताना दिसून येतो, वैश्यांचा ईश्वर संपत्तीच्या विलासात आणि सुखोपभोगांत लोळत असलेला दिसतो आणि शूद्रातिशूद्रांचा ईश्वर रावताना आणि गुलामी करताना आढळतो. चातुर्वर्ण्याची निर्मिती करून राहिलेल्या समाजाचा ईश्वर चातुर्वर्ण्य निर्माण करणारा असतो आणि चातुर्वर्ण्य न मानणाऱ्या समाजाचा ईश्वर चातुर्वर्ण्याचे सोयरसुतक पाळीत नाही. पुरुषप्रधान समाजाचा ईश्वर हा मायेचा अधिपती असतो आणि स्त्रीप्रधान समाजातील ईश्वर शक्तिस्वरूपी असतो. जमीनदाराचा ईश्वर भूमीचा मालक आणि भूमीवर सर्वसत्ता चालविणारा असतो, तर भुकेकंगालांचा परमेश्वर सत्तालोलुप असतो आणि गुलामांचा परमेश्वरही गुलामगिरीविरुद्ध बंड करण्याचे साहस करीत नाही. कर्मयोग्यांचा ईश्वर कर्मामध्ये उत्साह मानतो तर संन्यासवाद्यांचा परमेश्वर संन्यासातच संतृप्त राहतो. विजिगीषूंचा परमेश्वर विजयासाठी धडपडत असतो तर मुमूर्षूंचा परमेश्वर मुमूर्षु स्थितीत असणे पसंत करतो. माणसाचा आणि परमेश्वराचा हा सवंध नीट पारखून पाहिला तर ईश्वराने माणसाला निर्माण करण्याऐवजी माणसानेच वेळोवेळी निरनिराळ्या ईश्वराला जन्म दिला आहे असे आढळून येईल. मनुष्याचा आणि ईश्वराचा हा संबंध चांगल्या रीतीने समाजाला समजून देता आला तर धर्माच्या आणि ईश्वराच्या नावाने चालू असलेली वैरे थांबतील; आणि मानवाच्या आजच्या विकासासाठी जुने ईश्वर निरुपयोगी आहेत हेही आढळून येईल. आज सारे जग जवळ आलेले आहे आणि अखिल मानवजातीचे एक कुटुंब निर्माण करण्याची आवश्यकता उत्पन्न झाली आहे. या नव्या कुटुंबाच्या निर्मितीसाठी नव्या मानवधर्माची आवश्यकता निर्माण झाली पाहिजे. या नव्या धर्माची प्रेरणा देणारा ईश्वर आजच्या मानवाने निर्माण केला पाहिजे. त्याशिवाय त्याचे जीवन यशस्वी होणार नाही. हा नवा ईश्वर सर्व मानवांना समतेने पाहणारा, त्यांच्यातील सर्व विषमतेचा विनाश करणारा आणि संसारातील साऱ्या प्रश्नांचा उलगडा ज्ञानाने आणि प्रेमानेच करू शकणारा असावा लागेल. या नव्या ईश्वराची निर्मिती केल्याशिवाय आणि त्याने सांगितलेल्या नव्या मानवतेच्या धर्माचा स्वीकार केल्याशिवाय आजच्या मानवाला मुक्ती मिळणार नाही.



यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम्।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः।।
गीता १८ : ४६

सर्वधर्मांच्या पार जाणारे रसेलच्या 'अश्रद्धाचे मुक्तिसाधन' (A Free Man's Worship) याला स्पर्श करणारे आस्तिक नास्तिकतेच्या पलीकडचे हे कर्मयोगाचे दर्शन आहे. आचार्यांना मी कधी तसे म्हटले नाही. ते राहून गेले. परंतु त्यांना ते सहजपणे मान्य झाले असते याविषयी मला शंका नाही.

- देवदत्त दाभोलकर

अनुक्रमणिका

विभाग तिसरा

नवभारत विचारधारा

अनुक्रमणिका





श्री. शंकरराव देव : "दैव देते आणि कर्म नेते"

(एका बृहदात्म चरित्राची 'स्व'रूपरेखा)

देवदत्त दाभोलकर

दैव देते पण कर्म नेते हे शंकरराव देव यांच्या उपलब्ध हस्तलिखितावरून सिद्ध केलेले त्यांचे आत्मचरित्र ३० डिसेंबर १९७६ या दिवशी प्रसिद्ध झाले. त्याचे संपादन प्रेमा कंटक यांनी केले आहे.

शंकररावांचा जन्मदिवस : ३० जानेवारी १८९५. त्यांचे निधन ३० डिसेंबर १९७४ या दिवशी झाले. शंकरराव आपल्या निवेदनात लिहितात :

"जे मी लिहून ठेवले होते त्याच्यावर सुरुवातीला ३ ऑक्टोबर ५६ अशी तारीख लिहून ठेवलेली आहे आणि लिखाणाचा प्रारंभ '१९२० साली महाराष्ट्राच्या सार्वजनिक राजकीय जीवनात एक प्रभावी आणि परिणामकारक वक्ता व एका नवीन राजकीय तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कर्ता म्हणून मी प्रवेश केला.' या वाक्याने झाला आहे (पृ.५४).

निवेदनाचा शेवट शंकरराव खालीलप्रमाणे करतात :

"परिणाम : ही 'कथा' लिहिली गेली -

एका जीवाच्या आयुष्यातील -

'दैव देते पण कर्म नेतें' (जाड ठसा मुळाप्रमाणे)

या खेळाची."

या निवेदनाच्या खाली ते लिहिलेल्या दिवसाची व स्थळाची नोंद आहे. ती अशी -

२.४.१९७०, कौसानी.

शीर्षक

शंकररावांनी आपल्या आत्मचरित्राला हे शीर्षक द्यावे याचे अनेकांना दुःख झाले आहे. शंकररावांचे असे करणे बहुतेकांना विचित्र व त्यांनी स्वतःवरच अन्याय करणारे आहे असेही बहुतेकांना वाटले आहे. या शीर्षकाचा काहीसा उलगडा करण्याचा प्रयत्न संपादिका प्रेमा कंटक यांनी आपल्या "ग्रंथाची मांडणी" या प्रास्ताविकात केला आहे. त्या लिहितात : (पृ. अक्षरी नऊ)

"श्री. शंकररावांच्या आयुष्यात वारंवार असे प्रसंग आले आहेत की, एखाद्या महान उद्दिष्टासाठी त्यांनी प्रचंड साक्षेप करावा व ते उद्दिष्ट हाती येताना यशाचे श्रेय त्यांना न मिळता ते अन्य व्यक्तीस मिळावे! शंकररावांना काही काळ अज्ञात राहणे भाग पडावे! याला त्यांनी "दैव देते पण कर्म नेते' असे म्हटले आहे. मुंबईसहित संयुक्त महाराष्ट्राच्या निर्माणासाठी त्यांनी भगीरथ प्रयत्न व तेही वर्षानुवर्षे सतत केले! कार्य सिद्धीस गेले, पण यश त्यांना न मिळता उलट 'निंदा जनी त्रास अपमान उपहास अर्थी विपर्यास' हे सर्व क्लेश भोगावे लागले. त्या अग्निदिव्यातून बाहेर पडताना (अशी दिव्ये पण याहून कमी तीव्रतेची त्यांना पूर्वीही करावी लागली होती) त्यांना मनस्वी मानसिक कष्ट झाले. जिवंतपणी पदोपदी विष पिण्याचा अनुभव पचविणे सोपे नसते."

प्रेमा कंटक यांनी या शीर्षकाचा अन्वयार्थ असा लावलेला आहे. शंकररावांच्या निकटवर्ती म्हणून त्यांच्या या मांडणीचे महत्त्व आहेच; परंतु, तरीही शंकररावांच्या एकूण जीवनसाधनेचे हे सम्यक् व सर्वदर्शी आकलन आहे असे वाटत नाही. हे आकलन शंकररावांना स्वतःचे स्वतःलाही झालेले नसावे इतके गुंतागुंतीचे असे त्यांचे व्यक्तिमत्त्व होते. त्यांचे चरित्र हा केवळ तपशिलाच्या मांडणीचा किंवा वरवरच्या आकलनाचा विषय नाही. मानसशास्त्रीय विश्लेषणाची ताकद असणाऱ्या एखाद्या समर्थ चरित्र लेखकाला आव्हान वाटावे अशा तोलामोलाचे त्यांचे व्यक्तिमत्त्व आहे. परंतु आज तरी त्या कुवतीचा लेखक नजरेसमोर येत नाही व कधी काळी निर्माण झाला तरी, त्याला तशी आवड व सवड असली पाहिजे.

हे असे का वाटते हेच काहीशा विस्ताराने व शक्य तितके शंकररावांच्याच शब्दात मांडावे हा या लेखाचा हेतू आहे. लेखाच्या उपशीर्षकातील *'स्व'रूपरेखा* हा शब्द हा आशय मनात ठेवून योजलेला आहे. *बृहदात्म* मागे काही छटा आहेत. शंकररावांनी (श्री.भाऊ धर्माधिकारी यांच्या साहाय्याने) महात्मा गांधींच्या वेळोवेळींच्या वचनांच्या आधारेच गांधीजींचे चरित्र लिहिले आहे. त्या ग्रंथाला त्यांनी गांधीजींचे





बृहद् आत्मचरित्र असे यथार्थ शीर्षक दिले आहे. त्या ग्रंथाच्या शंकररावांनी लिहिलेल्या "ऋणमुक्ती" या प्रस्तावनेत व नंतरच्या अवतरणांच्या निवडीत व मांडणीतही स्वतः शंकररावांचे अंतरंगही अप्रत्यक्षपणे प्रकट होते असे आढळून येते.

'बृहदात्म' या विशेषणात जीवनसाधक म्हणून शंकररावांनी केलेल्या कणखर प्रयोगाविषयींचा आदर माझ्या मनात अध्याहृत आहे. हे शीर्षक सुचावयाच्या आधी "परम-अर्थाचे साधक शंकरराव" असेच शीर्षक माझ्या मनात घोळत होते. माझ्या मनातील आशय नेमक्या पद्धतीने प्रकट करावयाचा तर परम-अर्थाचे हा शब्द अचूक कसा लिहिता येईल याचाही माझ्या मनाशी मी विचार करत होतो. तो माझ्या मनातील गुंता अजूनही सुटलेला नाही. नसो.

विनोबा-पुरस्कार

विनोबाजी अधिक नेमकेपणाने शंकररावांच्या अंतरंगात शिरले आहेत. *दैव देते व कर्म नेते* या शंकररावांच्या आत्मचरित्रासाठी लिहिलेल्या आपल्या पुरस्कारात ते म्हणतात

"शंकररावांचे जीवन
सेवकत्व
साधकत्व
आणि लोकनेतृत्व
या तीन गुणांची
त्रिपदा गायत्री आहे।"

शंकररावांची भूमिका

शंकररावांचे स्वतःविषयीचे आकलन कसे होते?

दैव देते आणि कर्म नेते या आत्मचरित्राच्या परिशिष्टात १९५४ मध्ये केव्हातरी शंकररावांनी स्वमुखाने सांगितलेल्या स्वतःच्या भूमिकेचा समावेश आहे. ती 'भूमिका' अशी (पृ. ३७३):

"सर्वभूतहितासाठी कर्तव्यकर्मे करीत असता निर्विषय व निर्विकार अशा आत्मानंदाची अनुभूती मिळवीत जीवनाचा प्रवाह शांत मनःस्थितीत व्यतीत करावा हा प्राचीन ऋषींचा आदर्श डोळ्यासमोर आहे. प्राचीन ऋषींच्या जीवनापासूनच मला अध्यात्मिक जीवनाची प्रेरणा मिळाली आहे. अर्वाचीन काळच्या चौघा अध्यात्मवीरांनी स्फूर्ती दिली आहे. श्रीरामकृष्ण परमहंस, स्वामी विवेकानंद, स्वामी रामतीर्थ व श्री. अरविंद घोष. ज्ञानेश्वरीचाही खोल परिणाम मनावर झाला आहे. सार्वजनिक जीवनाची प्रेरणा लोकमान्य टिळकांपासून मिळाली. जीवन-पद्धतीचा आदर्श महात्मा गांधींनी शिकवला. हल्ली श्री. कृष्णमूर्तींची विचारसरणी व जीवनदृष्टी मनास पटत आहे."

२९ मार्च १९७० या दिवशी गांधीजींचे *बृहद् आत्मचरित्र* (खंड पहिला) या ग्रंथाला 'ऋणमुक्ती' या शीर्षकाखाली प्रस्तावना लिहिताना शंकरराव लिहितात : "गांधीजींचे माझ्यावर फार मोठे ऋण आहे याची जाणीव माझ्या अंतःकरणात सदा जागृत आहे. गांधीजींचे हे ऋण फेडावयाचे तर सामान्य माणसापुढे हा त्यांचा संदेश - म्हणजे श्रद्धा व चिकाटी असेल, तर सामान्य माणसालाही सिद्ध करता येणार नाही असा एकही पुरुषार्थ जगात नाही, हा त्यांच्या जीवन चरित्रातून निघणारा संदेश - ठेवून त्यातून आपण मुक्त होऊ असे मला बऱ्याच काळापासून वाटत आले आहे. या ग्रंथामागची प्रेरणा ही आहे (पृ. अक्षरी आठ)."

शंकररावांनी या ठिकाणी ही या त्यांच्या ग्रंथामागची प्रेरणा आहे असे म्हटले आहे. परंतु खरे तर ही त्यांच्या एकूण जीवनसाधनेचीच प्रेरणा - गांधीजींना अभिप्रेत असलेल्या सर्व तपशिलासह - राहिलेली आहे. त्या तपशिलाचाही निर्देश 'ऋणमुक्ती' या निवेदनात अन्यत्र आहे.

शंकरराव लिहितात : "आजच्या मानवाच्या भौतिक आणि नैतिक जीवनात जी खाई पडली आहे ती कशी भरून काढावयाची हा मानवाच्या पुढे यक्षप्रश्न आहे. या प्रश्नाचे पूर्ण उत्तर मिळावयाचे, तर त्याच्या सवंध सामाजिक जीवनाचा पाया नैतिक मूल्ये हा बनला पाहिजे; ही आजच्या युगाची मागणी आहे. गांधीजींचे जीवन म्हणजे या महान प्रश्नाचे उत्तर शोधण्याचा प्रयत्न होता."(ऋणमुक्ती : पृ. अक्षरी चार)

हे उत्तर शोधण्याचे प्रयत्न म्हणजेच 'सत्याचे प्रयोग' व हे प्रयोग इतर वैज्ञानिक प्रयोगांइतकेच विज्ञाननिष्ठ असू शकतात ही शंकररावांची धारणा असावी. ते तसे स्पष्टपणे म्हणत नाहीत परंतु गांधीजींनी आपल्या आत्मचरित्राला 'सत्याचे प्रयोग' असे नाव का दिले असावे या संदर्भात लिहिताना ते तसे सूचित करतात. ते लिहितात :

"वैज्ञानिक काळाचा एक महान गुण हा आहे की, मूळ सत्याचा शोध करून त्याचा अनासक्तिपूर्वक व निरपेक्ष मनाने





स्वीकार करावयाचा. ज्ञान हे वस्तुतंत्र आहे, पुरुषतंत्र नाही. वैज्ञानिक युगाचा दुसरा एक गुण हा की, विश्व हे जसे 'आहे' तसा त्याचा स्वीकार करावयाचा आणि त्यानुसार स्वतःच्या विचारात आणि आचारात संगती साधावयाची. गांधींच्यात हे दोन्ही गुण असल्याचे दिसते." (ऋणमुक्ती : पृ. अक्षरी सहा)

गांधीजींना ही मांडणी काटेकोरपणे तशीच्या तशी मान्य झाली असती की नाही हा वादाचा, अधिक विवेचनाचा, विषय होऊ शकेल. परंतु स्वतः शंकररावांच्या भूमिकेचे सूचन या मांडणीतून मिळू शकते.

एरवी आधीच्याच पृष्ठावर शंकरराव म्हणतात : "गांधीजींचे सत्य म्हणजे साऱ्या सृष्टीशी सायुज्य हे होते. त्यांचे 'सत्याचे प्रयोग' हे अहिंसेच्या वा प्रेमाच्या मार्गाने विश्वाशी ऐक्य अनुभवण्याचे प्रयोग होते." (ऋणमुक्ती : पृ. अक्षरी पाच)

मानसशास्त्रीय आकलनाची आवश्यकता वाटते ती अशा सखोल संदर्भात. असे आकलन गांधीजींच्या बाबतीतही समर्थपणे झाले आहे असे (Erik Erikson ची आठवण ठेवूनही) म्हणता येत नाही.

गांधीजींच्या प्रयोगांचे त्यांना भावलेले तीन विशेष शंकरराव सांगतात : (ऋणमुक्ती : पृ. अक्षरी सहा व सात)

१) गांधीजींच्या सामाजिक जीवनाची प्रयोगशाळा सारे जीवन ही होती. त्या प्रयोगशाळेत 'ईश्वरा'पासून 'आहारा'पर्यंत सर्व विषय अंतर्भूत होते.

२) गांधीजींच्या जीवनप्रयोगांचा सखोलपणा व व्यापकता त्यांनी राजकीय क्षेत्रासारख्या गलिच्छ क्षेत्रातही नैतिक व धार्मिक मूल्यांचा प्रवेश करविण्याचा जो प्रयोग केला त्याने सिद्ध होते.

३) गांधीजींच्या जीवनप्रयोगांचा आणखी एक विशेष म्हणजे आपण एक सामान्य माणूस आहोत व ते प्रयोग सामान्य माणसासाठी करीत आहोत याची त्यांना जाणीव होती. मानव तितका समान म्हणून जे एका माणसाला करता येते ते दुसऱ्या माणसाला करता येणे शक्य आहे, अशी त्यांची वैज्ञानिक श्रद्धा होती. आपल्या सामान्यपणाची जाणीव असूनही ईश्वराचे साक्षात दर्शन हे ध्येय त्यांनी आपल्यापुढे अखंड ठेवले होते. आपल्याप्रमाणे प्रत्येक माणसाला हे ध्येय प्राप्त करण्याची क्षमता आहे असे ते मानीत होते.

गांधीजींचे जीवन म्हणजे महान नैतिक तत्त्वावर आधारलेल्या सामान्य माणसाच्या जीवनाचा उत्कृष्ट नमुना झाला आहे, अशी शंकररावांच्या मनाची धारणा होती. (ऋणमुक्ती : पृ. अक्षरी सात.) या संदर्भात शंकरराव स्वतःकडे सामान्य माणूस म्हणूनच पाहत होते.

आपण सामान्य माणूसच आहोत ही गांधीजींची मनोधारणा प्रामाणिक असली तरी 'सत्या'ला धरून नव्हती हे सगळे विश्व ओळखून होते. शंकररावही त्याच पद्धतीने सामान्य 'असामान्य' माणूस होते. गांधीजींचे ते ऋणाईत होते. त्यांचा स्तर वेगळा होता; परंतु आपली मनःप्रकृती तशीच घडावी व आपली जीवनसाधनाही त्याच पद्धतीची व्हावी ही त्यांची तळमळ होती. या ताणाखालीच काही काळ ते मोडून पडले. गांधीजींनाही हे ताण अखेरपर्यंत सहजपणे पेलवले असे म्हणणेही वस्तुस्थितीला धरून होणार नाही. परंतु अनेकांच्या लौकिक यशापेक्षा अशी अपयशे अधिक गौरवशाली असतात.

अखेरच्या वर्षांत गांधीजी तर पूर्णपणे खचलेले होते, स्वातंत्र्य मिळाले त्या दिवशी ते दिल्लीपासून, त्या सोहळ्यापासून दूरच राहिले. निदान राष्ट्राला काही संदेश तरी द्या, तुमचा संदेश नसला तर ते बरे दिसणार नाही, या विनवणीला देखील : 'बरे दिसणार नसेल तर नको दिसू देत' असे उत्तर त्यांनी दिले. "तेव्हा गांधीजींच्या तोंडून 'है नहीं कोई संदेश, होने दो खराब', एवढेच हृदयद्रावक उद्गार निघाले !!" असे शंकररावांनी या संदर्भात लिहिले आहे. (भारताची स्वराज्य साधना : पृ. १३४). हताश, एकाकीपणाची ती भावना होती. असा एकाकीपणा नेत्याला अपयशाच्याच वेळी जाणवतो असे नाही. दुर्घट परिस्थितीला नेता म्हणून तुम्हाला ज्यावेळी सामोरे जावयाचे असते त्यावेळी असा एकाकीपणा वाटणे अटळ असते.

शंकरराव आपल्या जीवनात अशा परिस्थितीतून गेले होते. त्यामुळे *गांधीजींचे बृहद् आत्मचरित्रा*चा पहिला खंड गांधीजींच्या ज्या अवतरणाने संपला आहे त्यात मला, त्या निवडीमध्येही शंकररावांचेच प्रतिबिंब भासमान होते. ते अवतरण असे : "ता. २७ ऑगस्ट (१९३१) रोजी सायंकाळी ७ वाजता सिमला येथे हा दुसरा समेट झाला व लंडनला जाण्याचा माझा मार्ग मोकळा झाला, तेव्हा पूर्वी कधी उद्भवले नाही एवढे मानसिक दौर्बल्य मला एकदम प्रकर्षानेच जाणवू लागले; सिमल्याहून मला नेणाऱ्या आगगाडीत मी बसलो तेव्हाही हे दौर्बल्य माझ्यात तसेच राहिले. मी लंडनला जायला निघालो तो ईश्वर माझा एकमेव वाटाड्या मानून. तो एकमेव

निष्ठा मागणारा स्वामी आहे. आपल्यावाचून दुसऱ्या कोणाची सत्ता तो चालू देत नाही. म्हणून आपले सारे दौर्बल्य त्याच्यापुढे खुले करून, रिक्त हस्तांनी आणि संपूर्ण शरणागतीच्या भावनेने जर आपण त्याच्यापुढे उभे राहिलो, तर तो आपल्याला साऱ्या जगापुढे ताठ उभे राहण्याचे सामर्थ्य देतो आणि सर्व भयापासून तो आपले रक्षण करतो. लंडन येथे पुढे काय वाढून ठेवले आहे याचा विचार करताना, हिंदुस्थानात 'सब कुछ ठीक' नाही, या दुसऱ्या समेटात आपली काही शोभा राहिलेली नाही आणि त्याच्या आठवणीही काही सुखद नाहीत हे जाणत असताना, नितांत निराशेने माझे अंतःकरण भरून गेल्याशिवाय राहिले नाही. पुढचे क्षितिज मला पराकाष्ठेचे अंधकारमय दिसले. रिकाम्या हातीच मी परत येण्याचा फार मोठा संभव मला वाटला. दुर्बलतेच्या जाणिवेने अशीच मनाची अवस्था होत असते; पण माझा भगवंतावर विश्वास होता. त्यामुळेच या लंडनच्या भेटीकडे मी आशेने पाहू लागलो आणि मनाशी मानले की, जर काँग्रेसकडून मिळालेल्या आदेशाशी मी वफादार राहिलो तर यातून जो काही परिणाम निपजेल तो राष्ट्राला हितकारकच ठरेल; पण यावेळी मात्र मला एकाकी वाटत होते, आणि तरी मी एकाकी नव्हतो. (पृ. ५७७-५७८)."

या परिच्छेदाने शंकररावांच्या मनात संयुक्त महाराष्ट्राच्या आंदोलनातील त्यांच्या नेतृत्त्वाच्या कालखंडाच्या स्मृती जाग्या केल्या असतील असे मला वाटते. त्या परिच्छेदाच्या शेवटचे वाक्यदेखील सूचक परंतु तरीही संभ्रमात टाकणारे आहे. "आणि तरी मी एकाकी नव्हतो" असे म्हणताना गांधीजींच्या मनात "ईश्वर त्यांचा साथी होता" असे म्हणावयाचे असेल असा दाट संभव आहे. गांधीजींची ईश्वरावर ज्या प्रकारची श्रद्धा होती त्याच प्रकारची शंकररावांची होती का, हादेखील एक संशोधनाचा विषय होऊ शकेल. ते अध्यात्मिक वृत्तीचे होते परंतु तरीही त्यांच्या बुद्धीने त्यांना ईश्वराचा भावनात्मक आधार घ्यावयास प्रतिबंध केला असता असे वाटते. या दृष्टीने त्यांची एकाकीपणाची भावना अधिकच उदास आणि गडद असली पाहिजे. मूक अवस्थेत विकल होण्याच्या आधी सहा एक महिने ते आचार्य भागवतांना म्हणाले होते : "मी आतून शुष्क होत चाललो आहे. आणखी सहा महिन्यांनी मी हे देखील तुम्हाला सांगू शकेन असे वाटत नाही." आचार्य भागवतांनीच हे मला सांगितले. पुढे घडलेही तसेच. त्या विकल अवस्थेतून त्यांना बाहेर काढण्यासाठी जे. कृष्णमूर्तींनी प्रयत्न केले. त्यांच्यासमोर बसून त्यांच्या खांद्यावर आपले दोन्ही हात गच्च ठेवून कृष्णमूर्ती त्यांना आग्रहाने सांगत होते. "You must speak old man. You must speak. You are lonely, old man, You must speak."

याने म्हणा वा अन्य कशाने म्हणा, परंतु शंकरराव या अवस्थेतून बाहेर आले. परंतु एकाकीपणाच्या या भावनेतून अखेरपर्यंत ते कधीही पूर्णपणे बाहेर आले नाहीत.

याचा अभ्यास, विश्लेषण हे मानसशास्त्रज्ञांना एक आव्हान आहे. तसे ते सामान्य व्यक्तीच्या बाबतही राहिले असते; परंतु शंकररावांच्या विशेष व्यक्तिगत इतिहासाच्या संदर्भात तर या आव्हानाचे आकर्षण अभ्यासकाला विशेषच वाटावे.

जीवनपट

असे विशेष तरी शंकररावांच्यात काय होते?

शंकररावांचा जन्म एका सर्वसामान्य मराठी कुटुंबात झाला. त्यांची आई त्यांना इतरांकडून ऐकूनच माहिती होती, इतक्या अल्पवयात ते मातृसुखाला आचवले ! त्यांचे वडील आचाऱ्याचा व्यवसाय करीत आणि त्या काळातील सर्वसामान्य आचाऱ्याप्रमाणे ते व्यसनाधीन होते.

शंकररावांचा शैक्षणिक प्रवास फार खडतर होता. अनेक ठिकाणी, अनेक प्रकारे त्यांना आपले शिक्षण चालू ठेवावे लागले. त्यासाठी घरोघरी माधुकरी मागून कदान्नावरही जगावे लागले; पण त्यांनी पदवी संपादन केली.

याच काळात कर्नाटकसिंह गंगाधरराव देशपांडे यांच्यामुळे त्यांचा महात्मा गांधींशी संबंध आला आणि ते बिहारच्या चंपारण्य भागात निळीच्या शेतमजुरांत विधायक काम करण्यासाठी गेले. गांधीजींच्या जीवनाशी आणि विचारांशी त्यांचा इथेच परिचय झाला. [वरील तीन परिच्छेद श्री. यदुनाथ थत्ते यांच्या *गांधी मार्ग मीमांसा*च्या शंकरराव देव विशेषांकातील (जानेवारी-फेब्रुवारी १९५५) लेखातून उद्धृत, पृ. ६८].

लहानपणीच्या व विद्यार्थीदशेतील अनुभवामुळे असेल किंवा मूलभूत प्रकृतीच्या प्रभावामुळे असेल परंतु ते सार्वजनिक कामाच्या असंख्य माणसांच्या गर्दीत जन्मभर वावरूनही एकाकीच राहिले. त्यांचे निकटवर्ती श्री. भाऊ धर्माधिकारी आपल्या लेखात (गांधी मार्ग मीमांसा - देव विशेषांक : पृ. ४७)




लिहितात :

"शंकरराव तसे स्वभावाने रुक्षच वाटणारे. गांधीजी उग्र तपस्वी, महान राजकारणी पण किती प्रेमळ! लहान मुलांचे ते पापेसुद्धा घेत. आई-बापांचे वात्सल्य, मित्राची स्नेहार्दता, जन्माच्या जोडीदारीणीविषयी अनन्यता अशा अनुभवांचा शंकररावांना स्पर्शच झाला नाही हे त्यांचे दुर्दैव. पू. केदारनाथ, पू. विनोबा हे देखील शंकररावांप्रमाणे संसारात-व्यवहारात न पडलेले, पण त्यांना आईवडिलांच्या प्रेमाची पाखर मिळाल्यामुळेच की काय कोणास ठाऊक, ते दुसऱ्यांना प्रेम देऊ शकले व त्यांचे प्रेम विश्वापर्यंत फाकले. पण म्हणून मानवी अंतःकरणात सहज उद्भवणारा प्रेमांकुर शंकररावांच्या अंतःकरणात उगवलाच नाही असे मी तरी म्हणणार नाही. त्यांच्या सहवासात दीर्घकाळ राहिलेला मी, बाह्य प्रेमाचे अविर्भाव ज्यांना म्हणतात तसे, अनुभवले नसले तरी, त्यांच्या हृदयाच्या ओलाव्याचा अनुभव मी घेतला आहे. तो काही निवडक मित्रांनाही मिळाला आहे. शंकररावांच्या बाह्यतः रुक्ष वाटणाऱ्या या स्वभावामुळे त्यांच्या सहवासात या ना त्या निमित्ताने येणारी माणसे त्यांच्या फार जवळ जाण्याची इच्छा करीत नसत; त्यामुळे शंकररावही लोकांच्या प्रेमाला पारखे राहिले. माणसाच्या अंतरंगाचा त्याच्या मुद्रेवरही परिणाम होतो. शंकररावांची मुद्राही लोकांना जवळ करण्याजोगी नव्हती... शंकररावांनी आपल्या प्रचंड घडामोडीच्या आयुष्यात हजारो लोकांशी व्यवहार केले, पण एकही त्यांचा सुहृद झाला नाही."

१९१९ मध्ये वयाच्या चोविसाव्या वर्षी शंकरराव गांधीजींच्या चंपारण्यातील कामात सहभागी होण्यासाठी गेले. १९२१ मध्ये नवीन घटनेप्रमाणे घडलेल्या महाराष्ट्र प्रांतिक काँग्रेसचे ते चिटणीस झाले. १९२२-२३ च्या मुळशी पेटा सत्याग्रहात त्यांना तुरुंगवास घडला व तेथे फटक्यांची शिक्षाही सहन करावी लागली. १९२४ मध्ये महाराष्ट्र प्रांतिक काँग्रेस कमिटीतून ते निवृत्त झाले. त्यानंतर स्वराज्य पत्र त्यांनी वर्षभर चालवले. १९३० मध्ये ते महाराष्ट्रातील सत्याग्रह मंडळाचे अध्यक्ष - महाराष्ट्राचे डिक्टेटर - होते. त्यावेळी त्यांना दीड वर्ष कैदेची शिक्षा झाली. १९३१ मध्ये सुटका झाल्यानंतर ते महाराष्ट्र प्रांतिक काँग्रेस कमिटीचे अध्यक्ष झाले. डिसेंबर १९३६ मध्ये फैजपूर येथे घेतलेल्या काँग्रेस अधिवेशनाचे ते स्वागताध्यक्ष होते. १९३८ मध्ये त्यांनी श्री. केशवराव जेधे यांना महाराष्ट्र प्रांतिक काँग्रेस कमिटीचे अध्यक्षपद दिले. १९४० मध्ये वैयक्तिक सत्याग्रह करून तुरुंगात. १९४१ मध्ये सुटका. ९ ऑगस्ट १९४२ रोजी पहाटे इतर राष्ट्रीय नेत्यांसह गिरफदार. जून १९४५ पर्यंत तुरुंगवास. १९४७ मध्ये मीरत काँग्रेसच्या अधिवेशनात काँग्रेसचे सरचिटणीस झाले. १९५१ मध्ये नाशिक काँग्रेस अधिवेशनाच्या वेळी ते अध्यक्षपदासाठी उभे राहिले. परंतु त्या निवडणुकीत त्यांना पराभव पत्करावा लागला. १९५२ मध्ये सर्वोदय समाज व सर्व सेवा संघ यांचे मंत्री झाले. सेवापुरी येथे सर्वोदयी कार्यकर्त्यांचे संमेलन भरले. त्यात पंचवीस लाख एकर जमीन दानात मिळवण्याचा संकल्प करण्यात आला. त्याला अनुसरून पहिली पदयात्रा पुरंदर तालुक्यात सुरू झाली. १९५४ पर्यंत संकल्पापेक्षा तीन लाख एकर अधिक म्हणजे २८ लाख एकर जमीन भूदानयज्ञात मिळाली. त्या वर्षी शंकररावांनी सर्व सेवा संघाचे मंत्रीपद सोडले.

याखेरीज मराठी भाषिकांचा अखंड प्रांत व्हावा व महाराष्ट्रीयांच्या विकासास मदत व्हावी म्हणून संयुक्त महाराष्ट्र परिषद स्थापन झाली. तिचे शंकरराव अध्यक्ष होते. हिंदी राष्ट्रीय कामगार संघ, नवभारत मासिक, समाजप्रबोधन संस्था यांचे ते संस्थापक होते, गांधी स्मारक निधीच्या स्थापनेपासून त्या निधीचे विश्वस्त व कार्यकारिणीचे सदस्य होते. काँग्रेसचे सरचिटणीस असताना निरनिराळ्या भाषिक संस्कृतींचा समन्वय घडवून आणावा म्हणून भारतीय संस्कृती संगमाची स्थापना केली. त्याचप्रमाणे, हिंदी राज्यघटनेप्रमाणे संघभाषा "हिंदी" हिचे स्वरूप नक्की व्हावे व तिचा विकास व्हावा यासाठी 'अखिल भारतीय हिंदी परिषद' स्थापन केली.

सन १९५४ सालानंतरही, विशेषतः संयुक्त चळवळीतून शंकरराव निवृत्त झाल्यानंतरही त्यांचे विधायक कार्य चालूच होते. राजकीय पक्षासाठी आचारसंहिता घडविण्याच्या प्रयत्नात (१९६२) त्यांचा महत्त्वाचा पुढाकार होता. (भाटघर आचार-संहिता म्हणून तिचा निर्देश केला जातो. भाटघर येथे झालेल्या या बैठकीला महाराष्ट्रातील सर्व राजकीय पक्षांचे प्रमुख पुढारी उपस्थित होते. यशवंतराव चव्हाण, शंकरराव मोरे, मधु लिमये, कॉम्रेड डांगे, बी.सी.कांबळे ही नावे सहज आठवतात. विचारवंतही होते - त्यात धनंजयराव गाडगीळ प्रमुख होते.) दिल्ली-पेकिंग मैत्रीयात्रा ही एक मोठी घटना त्यांच्या नेतृत्त्वाखाली त्यांच्या आयुष्यात घडून आली. या यात्रेतील

अपयशाचा व इतर अनुभवांचा फार मोठा आघात शंकररावांच्या मनावर झाला व त्यानंतर त्यांच्या मानसिक विकल अवस्थेचा कालखंड सुरू झाला असे म्हणता येईल.

शंकररावांच्या जीवनपटाचा वाण राजकारणी दिसत होता; पण त्या पटाचे आडवे धागे जरी राजकारणाचे असले तरी, उभा ताणा मजबूत अध्यात्माचा होता असे श्री. भाऊ धर्माधिकारी यांनी म्हटले आहे. (उपरि : गां.मा.मी. पृ. ३०). शंकररावांच्या मनोरचनेचा हा भाग गुंतागुंतीचा व विश्लेषणाला आव्हान देणारा आहे. त्याविषयी स्वतः शंकररावांना काय म्हणायचे आहे?

शंकरराव म्हणतात : (उपरि : गां.मा.मी. पृ. ३०-३१)

"एका खेडेगावात जन्माला आलेला मी, लहानपणीच इंग्रजी शिकण्यासाठी दैवयोगाने पुण्याला आलो. हे पुणे १९०७-०८ सालचे. त्या काळी सबंध भारतात चैतन्याची एक लाट संचारली होती. भारताचे ते पुनर्जागरण होते. त्यामागे असलेल्या प्रेरणेचा आधार भारताचे अध्यात्म हा होता. अध्यात्माचा मुख्य गुण आहे पूर्ण व्यापकता आणि संपन्नता. ज्या काळी मला बाहेरच्या जगाचे भान होऊ लागले त्या काळी देशाची परिस्थिति याच अध्यात्मिक चेतनेने उजळ होऊ लागली होती. त्या अध्यात्मिक परंपरेच्या अमृतावर मी मोठा झालो आणि त्या काळी अध्यात्माचे जे बीजारोपण माझ्या जीवनात झाले ते अगदी माझ्या अंतरात उतरून तेथे अंकुरीत झाले. त्याचाच परिणाम आज सगळ्या जगाकडे पाहण्याची माझी दृष्टी बदलून गेली आहे. सारा संबंध अध्यात्मिक झाला आहे."

शंकरराव पुढे सांगतात :

ब्रह्मतेजाचा ध्यास

"माझा एक संकल्प त्या तरुण वयात, ब्रह्मतेजाची प्राप्ती करून घेणे हा होता. त्या काळी ते ब्राह्मण्य की ज्याने ब्रह्मतेजाची प्राप्ती होते, ते प्राप्त करण्याची मला भूक लागली होती. या ब्राह्मण्याचा जातीपातीशी संबंध नाही. सत्ता, सक्ती आणि संपत्ती यापासून सर्वथा अस्पृष्ट असणारे ते ब्राह्मण्य. आज लोक म्हणतात, शंकररावांनी मनात आणले असते तर ते अमुक पदावर गेले असते. ते ऐकून मला हसू येते. कारण, अगदी प्रारंभापासूनच माझ्या मनात कोणतेही सत्तेमत्तेचे पद घेण्याची कधी अभिलाषा निर्माण झाली नाही. अशा प्रकारच्या अभिलाषांहून माझा तो संकल्प उच्च आणि मोठा होता. मात्र, पदग्रहणाच्या बाबतीत मी एक अपवाद केला होता; तो हा की, देशाच्या स्वातंत्र्याकरिता आणि सेवेकरिता ज्या काँग्रेसला मी स्वतःला समर्पित केले होते त्या काँग्रेसमध्ये कोणतेही पद आले, तर ते पद स्वीकारायचे. काँग्रेसमध्ये सुद्धा अशा पदाकरिता मी कधी चढाओढीत नाही उतरलो. फक्त एकदाच काँग्रेसच्या अध्यक्षपदाकरिता मी उभा राहिलो, याचा मला आज पश्चात्ताप वाटतो. त्या निवडणुकीला मी जर उभा नसतो, तर काँग्रेसमधील माझे जीवन, माझ्या मताप्रमाणे, शुद्ध ब्राह्मण्याचा एक नमुना झाले असते आणि जीवनाच्या अंतापर्यंत मला त्याचा आनंद वाटला असता."

शंकररावांच्या या मूलभूत अध्यात्मिक प्रकृती-वृत्तीचे विश्लेषण कोणीतरी करावयास हवे. त्या वृत्तीला गांधीजींच्यामुळे एक आणखी महत्त्वाचे परिमाण लाभले. शंकरराव त्याविषयी सांगतात :

"तरुण वयात माझ्या मनात एकदा आले की, राजयोगाचा अभ्यास करावा. एवढ्यात गांधीजींचे दक्षिण आफ्रिकेतून हिंदुस्थानात आगमन झाले. ते ॲनी बेझंटच्या होमरूल लीगचे अध्यक्ष झाले, तेव्हा लोकांना आश्चर्य वाटले. लोक त्यांना म्हणाले, की तुम्ही आपला मार्ग सोडून राजकारणात शिरत आहात. तेव्हा गांधीजी म्हणाले, "मी जाणूनबुजून हे करतो आहे. कारण राजकारणात शुद्ध सत्य आणि प्रामाणिकपणा मला आणावयाचा आहे. त्यासाठी ही संधी आहे." लोकमान्य म्हणाले की, राजकारण हे साधु-संन्याशांकरिता नाही, तेव्हा गांधीजी म्हणाले, 'अशा रीतीने विचार करणे हे बौद्धिक जडतेचे लक्षण आहे.' गांधीजींचे हे शब्द कठोर होते, परंतु त्यांची जीवननिष्ठा प्रखर आणि प्रज्वलित होती म्हणून तेच असे बोलू शकले. त्यामुळे माझ्यापुढे ब्राह्मण्याच्या दृष्टीने जे जे प्रश्न होते - सत्ता, संपत्ती, हिंसा इ. ते सगळे गांधीजींनी सोडवले आणि मी राजकारणाच्या क्षेत्रात उडी घेतली. गांधीजी जर नसते आणि त्यांनी ब्राह्मण्याकरिता राजकारणाची आणि जीवनाची सर्व क्षेत्रे ज्या रीतीने खुली केली तशी केली नसती, तर मी कुठे असतो ते ईश्वर जाणे !"

गांधीजींचा प्रभाव

गांधीजींच्या आपल्या जीवनावरील प्रभावाविषयी सांगताना शंकरराव पुढे सांगतात :

"गांधीजी ही एक महान विभूती होती. सत्याची सत्यता

आणि अहिंसेची अहिंसकता आणि त्यांचे गुण यांची वृद्धी, अभिव्यक्ती आणि विकास ज्या रीतीने त्यांनी पहिल्या प्रथम केला आणि जीवनाच्या प्रत्येक अंगाला लागू केला, ती रीत जगाच्या इतिहासात अपूर्व होती. त्यांच्या सहवासात मला जे काही लाभले ते आचरणात उतरविण्याचा मी प्रयत्न केला. जरी माझे क्षेत्र राजकीय होते तरी मी अत्यंत नम्रतेने सांगू इच्छितो की, त्या माझ्या संकल्पातील ब्राह्मण्याचा आदर्श जसाच्या तसा कायम राहिला आणि त्याकडे प्रगत होण्याचा प्रयत्न मी करीत राहिलो. सत्ता, संपत्ती आणि हिंसा यापासून सर्वथा दूर राहण्याचा माझा प्रयत्न अखंड चालू राहिला. मी काँग्रेस कार्यकारिणीचा सभासद होतो. चार वर्षे काँग्रेस संघटनेचा सरचिटणीसही होतो. एकूण बत्तीस वर्षे मी काँग्रेसचे काम केले. माझ्याकडून चुकाही घडल्या; पण माझ्या मनात कोणत्याही पदाची किंवा ऐहिक लाभाची लालसा कधीही उत्पन्न झाली नाही."

शंकरराव had hitched his wagon to star. आत्मसाधना हे त्यांचे मूळ ध्येय होते. गांधीजींचे मूळ ध्येय तेच होते. परंतु गांधीजींनी अध्यात्मसाधनेचा एक नवा मार्ग शोधून काढला होता. अध्यात्मसाधना भारतात लक्षावधी लोकांनी शतकानुशतके केली होती. परंतु दरिद्रीनारायणाची सेवा हीच खरी ईश्वरसेवा आहे आणि निःस्वार्थबुद्धीने ही सेवा करणे हा केवळ समाजोन्नतीचाच नव्हे, तर आत्मोन्नतीचा तोच एकमेव मार्ग आहे - हे यापूर्वी केवळ स्वामी विवेकानंदांनीच सांगितले होते. गांधीजींनी यात सत्य, अहिंसा याच्या पालनाची पथ्ये सांगितली. सत्याग्रहाचे तंत्र सांगितले व एकादशव्रताचे पाथेय साधकाकडे दिले. नम्रतेचे मुलायम परंतु संरक्षक कवचही गांधीजींनी साधकाला दिले.

गांधीजींची साधना ही व्यक्तिगत साधना तर होतीच, परंतु ती सामुदायिक साधनाही होती. 'सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु' ही भावना तिच्या मागची प्रेरणा होती. या सर्वांमध्ये सर्व मनुजमात्रांचा समावेश होता. यात सुष्ट तर होतेच परंतु दुष्टही होते, पिळले जाणारे होते, त्याचप्रमाणे पिळवणूक करणारे होते. दुष्टांचा, शोषकांचा हृदयपरिवर्तनाने निरास करावयाचा, शस्त्राचाराने निर्दालन करावयाचे नाही, अशी यामागची भूमिका होती. अशी भूमिका घेणे हे मानवी स्वभावाच्या व समाजशास्त्राच्या अनाकलनाचे, बुद्धीच्या जडतेचे लक्षण समजावे की मानवाला त्याच्या आदर्श जीवनाकडे जाण्याचा एकमेव मार्ग दाखविणारे बौद्धिक सूक्ष्मतेचे गमक मानावे याचे उत्तर, असंख्य लोक, अशी अपेक्षा ठेवणे हे बौद्धिक जडतेचे निर्णायक लक्षण मानावे असेच देतील. दुसरे उत्तर सहसा कोणीच देणार नाही. कारण, त्या उत्तरात स्वतःच्या तदनुसार कृतीची अपेक्षा अटळपणे राहते. परंतु 'अक्रोधेन जयेत् क्रोधम्, असाधुं साधुना जयेत्' असे बुद्धाचे सांगणे होते. Love thy enemy असे येशू म्हणाला होता. या दोघांना लाभलेल्या अनुयायांची संख्या, या मंगल भावनेचा स्पर्श प्रत्येकाच्या अंतःकरणाला आतून कुठे ना कुठे तरी होत असतो याचे गमक आहे. मानवाच्या अंतिम विकासाची ग्वाही देणारा तो निदान पाच हजार वर्षे सतत अस्तित्वात राहिलेला एक नाजूक परंतु तरीही बळकट आशातंतू आहे. मानवतेला हा एक मोठा दिलासा आहे.

गांधीजींनी हा आशातंतू अधिक नाजूक परंतु तरीही बळकट करण्याचा प्रयत्न व्यक्तिगत जीवनात केला; सत्याग्रहाच्या सार्वजनिक सामूहिक प्रयोगातही केला. यासाठीच ते राजकारणात उतरले. शंकररावांना ती भूमिका भावल्यामुळे ते गांधीजींचे अनुयायी झाले. राजकारणाचे अध्यात्मीकरण-शुद्धीकरण झाले पाहिजे हे टॉईनबीसारख्या जगाच्या इतिहासाच्या अभ्यासकाला वाटले, याचा त्यांना साहजिकच आनंद झाला व तो त्यांनी गांधीजींचे बृहद् आत्मचरित्र या आपल्या ग्रंथात आपल्या 'ऋणमुक्ती' या निवेदनात टॉईनबीचा परिच्छेद उद्धृत करून व्यक्त केला आहे (पृ. अक्षरी सात). (टॉईनबीचे अवतरण मुळात कोठून घेतले आहे याचा संदर्भ द्यावयाचे मात्र त्यांच्याकडून राहून गेले आहे.)

शंकरराव सांगतात :

"टॉईनबीने म्हटले आहे :

'राजकारण हे नीतिभ्रष्ट करणारे अगदी गलिच्छ क्षेत्र आहे. त्यामुळे अनेक संवेदनशील, शुद्ध व उदार आत्मे राजकारणापासून दूर राहतात. ही त्यांची घृणा जरी स्वाभाविक असली तरी, ती एक दुष्ट चक्र निर्माण करते. कारण, हे गलिच्छ क्षेत्र जोपर्यंत शुद्धचरित लोक त्यात प्रवेश करणार नाहीत तोपर्यंत शुद्ध होणे शक्य नाही. भौतिक सृष्टीवरचा माणसाचा काबू जसजसा वाढत आहे तसतसे हे कार्य अधिकच अगत्याचे होत चाललेले आहे. विशेषतः सज्जनांनी स्वतःची अध्यात्मिकता नष्ट होण्याचा धोका पत्करूनही या घाणेरड्या दलदलीत उडी टाकली पाहिजे. राजकारणात खरोखर

साधुत्वाची कसोटी आहे गांधीजी समजून-उमजून राजकारणात शिरले. अध्यात्मिकतेचा अभाव असलेल्या गलिच्छ राजकीय क्षेत्रातील जीवनाला उन्नत करणे हा त्यांचा हेतू होता. गांधीजी त्या खातेऱ्यात गेले आणि ते खातेरे कसे निर्मळ करता येईल हे त्यांनी दाखविले, व अशा रीतीने मानवी इतिहासाच्या या आणीवाणीच्या काळी त्यांनी मानवजातीची महान सेवा केली."

इतिहासतज्ज्ञ टॉईनवींनी मानवी इतिहासातील हा आणीवाणीचा काळ आहे हे ओळखले होते. मानवाची भौतिक प्रगती ज्या वेगाने झाली त्या गतीने मानवाच्या अंतःकरणाचा विकास झाला नाही, हे या समस्येचे मूळ कारण आहे, हेही परिस्थितीतील आणीबाणीचे अचूक निदान त्यांनी केले. गांधीजींनी जी जीवनसाधना आरंभली होती तिच्यातच या समस्येचे उत्तर शोधावे लागेल हेही टॉईनवींना पटलेले होते.

शंकररावांना हे सर्व आधीच पटले होते, असेच केवळ नव्हते. त्यांची स्वतःची त्या दिशेने जीवनसाधना चालू होती. गांधीजींच्या प्रयोगातील ते त्यांचे एक सहकारी-अनुयायी होते. राजकारणाचा ताणा व अध्यात्मिकतेचा वाणा यांनी त्यांना आपले जीवनवस्त्र विणायचे होते. ज्ञानेश्वर आणि समर्थ रामदास या वेगळ्या मनःप्रकृतीच्या संतांचे त्यांना एकाच वेळी आकर्षण वाटावे याचे त्यांचे त्यांनाही कुतूहल होते. त्या रहस्याचे उत्तर शंकररावांच्या उभयान्वयी साधनेच्या मनःप्रकृतीतच शोधावे लागेल.

मुळशी सत्याग्रह

गांधीजींचे अनुयायी असणे ही सोपी गोष्ट नव्हती. अंध अनुयायी बौद्धिक जडतेमुळे विचारांच्या ताणापासून मुक्त असतात व कृतीच्या क्षेत्रात आपापल्या व्यक्तिगत मर्यादांच्या चौकटीत वावरत असतात. शंकरराव कृतीच्या निर्धारात उणे पडत नसत, परंतु त्यांची स्वतंत्र विचार व तदनुसार स्वतंत्र निर्णयात्मक कृती करण्याची वृत्ती होती. हे स्वातंत्र्य त्यांनी कधी गमावले नाही. परंतु आंतरिक कसोटीच्या प्रसंगी गांधीजींचे मार्गदर्शन ते स्वीकारीत असत. याची दोन वेगवेगळ्या स्वरूपाची परंतु महत्त्वाची उदाहरणे सांगता येतील. पहिले मुळशी सत्याग्रहाचे व दुसरे प्रेमा कंटक यांच्या संदर्भात त्यांच्यावर आलेल्या लोकापवादाचे.

शंकररावांना जेलमध्ये तीस फटक्यांची शिक्षा झाली. "सप् सप् एकामागून एक असे फटके मारण्यास सुरुवात झाली, तेव्हा मी प्रत्येक फटक्यावरोबर 'राम' असे म्हणे व मान एका वाजूकडून दुसऱ्या वाजूकडे वळवी. अशा रीतीने वीस फटके मारून झाल्यानंतर जोन्स (जेल सुपरिटेंडेंट) साहेवांना काय वाटले कुणास ठाऊक ! ते एकदम 'वस' म्हणाले... नंतर एका-मागून एक पाच सहकाऱ्यांना फटके मारलेले पाहण्याची आणखी एक शिक्षा जेलच्या अधिकाऱ्यांनी आम्हाला दिली."

जेल सुपरिटेंडेंटने दिलेली शिक्षा अन्यायाची होती व म्हणून त्याने आपली चूक कबूल करून माफी मागितली नाही तोपर्यंत आमचा उपवास चालू राहील, अशी भूमिका घेऊन देव-दास्ताने यांनी जेलमध्ये अन्नसत्याग्रह सुरू केला.

गांधीजी यावेळी येरवडा जेलमध्येच होते. जेलच्या अधिकाऱ्यांनी गांधीजींना जेल सुपरिटेंडेंट व इन्स्पेक्टर जनरल ऑफ पोलिस यांच्या उपस्थितीत देव-दास्ताने यांची भेट घेण्याची परवानगी दिली. 'आवश्यकता असेल तर आम्ही अनिश्चित काळपर्यंत उपवास चालू ठेवू शकू. कारण, आमचे वागणे सत्याला धरून आहे' अशी देव-दास्ताने यांची भूमिका होती. गांधीजींनी विचारले : 'पण तुमचे वागणे चूक ठरले तर?' त्यांना उत्तर मिळाले, 'तर मग मनुष्य या नात्याने आम्ही आमची चूक कबूल करू आणि उपवास सोडू.'

या भूमिकेचा जेल सुपरिटेंडेंटच्या मनावर चांगलाच परिणाम झाला व त्यानेही तशीच भूमिका घेतली. त्यातून सामंजस्याने हा प्रश्न सुटला व उपवास सोडला गेला. हा सत्याग्रहाच्या प्रयोगाचा एकपरीने विजय होता. परंतु सत्याग्रहाचे शस्त्र वापरताना किती सूक्ष्म दक्षता घेणे आवश्यक असते याचेही दर्शन या प्रकरणात झाले. ती अंगे अशी -

१) शंकररावांना फटके मारल्यानंतर जेलमध्ये असलेल्या दास्तानेंच्या कडून शंकररावांना "आमच्या सहानुभूतीची व मदतीची जरूर आहे का?" असा निरोप आला. त्याला शंकररावांनी 'होय' असे उत्तर पाठवले. आपण असे उत्तर पाठविले याबद्दल शंकररावांनी नंतर खेद व्यक्त केला आहे. "तसा निरोप पाठवला नसता तर माझ्या आत्मबलाची खरी कसोटी लागली असती" असे त्यांनी म्हटले आहे

२) या अन्न सत्याग्रहींना सहानुभूती म्हणून आपण उपवास सुरू करावा का, या प्रश्नाच्या चर्चेत या सत्याग्रहींची कृती योग्य होती की नाही याविषयी आपल्याकडे काही तपशील नसताना सहानुभूतीचा उपवास करणे योग्य ठरणार





नाही असे गांधीजींचे मत होते. निष्पक्ष निर्वाळा देता येईल असा पुरावा हवा, अशी गांधीजींची अपेक्षा होती.

३) याशिवाय, सत्याग्रही या नात्याने आपण जेलच्या जीवनासाठी किंवा फटक्यासारख्या अन्यायासाठी नेहमी तयार असले पाहिजे व म्हणून अशी शिक्षा दिली जाऊ नये या उद्देशाने केलेला अन्न-सत्याग्रह जेलच्या अधिकाऱ्यांच्या विरुद्ध हिंसेचाच एक प्रकार ठरेल, असेही गांधीजींचे मत होते.

४) जेल सुपरिटेंडेंटच्या वृत्तीत तसा फार फरक पडला नाही. अन्न-सत्याग्रहात सत्याग्रहींची वजने घटली होती. सहानुभूतीने वॉर्डर व इतर कैदी त्यांच्याकडे पाहात होते. आहारात काही सोयी-सवलती देत होते. शंकरराव लिहितात : "योग असा की, एक दिवस आम्हाला दूध व साखर दिली जात असताना जोन्ससाहेबांची स्वारी तेथे आली. . हे काय चालले आहे असे त्यांनी शिपाई-वॉर्डरला विचारले. ठरल्याप्रमाणे दूध व साखर आम्हाला दिली जात आहेत असे समजताच त्यांच्या तोंडून 'This is putting premium on the fast' (उपवासाबद्दल ही बक्षिसीच दिसते - शंकररावांचे भाषांतर) असे उद्‌गार तुच्छतेच्या स्वरात बाहेर पडले ! जोन्सचे ते शब्द एखाद्या कट्यारीप्रमाणे माझ्या हृदयाला कापीत गेले ! शब्द कटु असले तरी त्यात सत्यांश आहे असे माझ्या मनोदेवतेने मला सांगितले. आम्ही होऊन पूर्वीच हे दूध बंद केले असते तर बरे झाले असते असे मला वाटले." (उपरि : पृ.११).

असे वाटणे ही सत्याग्रहाच्या मनोदेवतेची सूक्ष्म निरीक्षण-शक्ती आहे. 'अपमान, उपहास कारागृही वास' ही प्रतिक्रिया देणे ही शासनाची आणि समाजमानसाचीही रीत असते.

शंकररावांच्या मनोदेवतेने या सूक्ष्मतेची धार उत्तरोत्तर अधिकच वाढवीत नेली. असे आचरण आपल्या हितसंबंधांच्या आड येते आहे असे आढळले, तेव्हा शासनाने व जनमानसानेही आपली उपहास, अवहेलना, अपमान याची तीव्र उलट प्रतिक्रिया उमटविण्यात कसूर केली नाही.

गांधीजींची जीवनसरणी आपण अनुसरावी, अध्यात्म व व्यवहार यांची सांगड घालावी, 'आत्मनःमोक्षार्थं जगद्‌हिताय च' मध्येही जगद्‌हिताला अग्रक्रम द्यावा, अशी शंकररावांची मनोधारणा तयार झाली होती.

शंकरराव लिहितात : (दैव देते - पृ. १५९-१६०)

"१९२९ च्या ऑक्टोबरमध्ये मी येरवड्याच्या तुरुंगातून बाहेर पाऊल ठेवले ते आश्रमीय व अध्यात्मिक जीवनाची दीक्षा घेण्याचा संकल्प करूनच ! पण या जीवनात प्रारंभी आचार्य भागवत व नंतर प्रेमाताई कंटक यांचा सहयोग मिळून सासवड आश्रमाची स्थापना होण्यास सन १९३४ चा ऑगस्ट यावा लागला. याचे कारण मी तुरुंगातून बाहेर आलो तेव्हा देशातील परिस्थितीत विलक्षण बदल झाला होता हे होय !"

ते पुढच्याच परिच्छेदात लिहितात :

"सन १९३०-३४ सालच्या स्वातंत्र्याच्या लढ्यातून सत्याग्रही महाराष्ट्राचा जन्म झाला होता. १९३४ साली तुरुंगातून बाहेर आल्यानंतर महाराष्ट्र प्रांतिक काँग्रेस कमिटीचा मी अध्यक्ष झालो व महाराष्ट्रात काँग्रेसच्या इमारतीचा भक्कम पाया घालून त्यावर मजल्यावर मजले उठविण्याच्या कामाला तावडतोब प्रारंभ झाला. प्रांतभर काँग्रेसची रीतसर संघटना निर्माण करणे, मध्यवर्ती असेंब्लीच्या निवडणुका, फैजपूर काँग्रेसचे ग्रामीण अधिवेशन, नंतर प्रांतिक कायदेमंडळाच्या निवडणुका अशा रीतीने कामामागून कामे आम्हा कार्यकर्त्यांना अंगावर घ्यावी लागली. सन १९२९ च्या अखेर तुरुंगातून बाहेर आल्यानंतर ज्या जीवनाची दिक्षा मी घेतली होती तिला अनुरूप असेच जीवन १९३० ते १९३४ च्या काळातील ठाणे, येरवडा व नाशिकच्या तुरुंगवासात जितके शक्य होते तितके घालविण्याचा मी प्रयत्न केला होता. त्यामुळे १९३४ साली बाहेर आल्यानंतर आश्रमीय जीवनाची आंतरिक भूक अधिकच वाढली होती."

सासवड आश्रम

या भावनेच्याच प्रभावाखाली शंकररावांनी ५ ऑगस्ट १९३४ रोजी सासवड येथे आश्रमाची स्थापना केली. प्रेमा कंटक ह्या यापूर्वी चार वर्षे गांधीजींच्या आश्रमात सेविका म्हणून राहिल्या होत्या. आचार्य भागवत व अन्य दोन सहकारी त्यांच्या बरोबर तेथे होते. शंकररावांच्या काँग्रेसच्या व राजकीय कामामुळे ते तेथे दीर्घकाळ असे कधीच राहू शकले नाहीत, परंतु तो आश्रम देवांचा आश्रम म्हणूनच ओळखला जाऊ लागला. ते लिहितात : "पक्षी फिरून अखेर घरट्यात परत यावा त्याप्रमाणे मानसिक शांती व समाधान यासाठी मी अधूनमधून थोडा काळ आश्रमात जाऊन राहत असे." (दैव देते : पृ. १६०)

शंकरराव पुढे लिहितात :

"माझी आश्रमाची कल्पना प्राचीन भारतीय ऋषींच्या आश्रमाची होती. ऋषींच्या आश्रमातील शुचिता, ऋजुता व निष्पापता याचे प्रतीक हरिणी होय, असा बालपणापासून माझ्या मनावर संस्कार झालेला होता व तो आजही कायम आहे. तथापि क्रियाशील जीवनात गांधीजीच गुरू असल्यामुळे सासवड आश्रमाच्या प्रवृत्ती साबरमती किंवा वर्धा-सेवाग्राम आश्रमांच्या नमुन्यावर वाढाव्यात हेही अपरिहार्य होते. सन १९४२ चा लढा सुरू होण्यापूर्वी सासवडात व आसपास अनेक विधायक प्रवृत्ती चालत. त्यात टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ व चरखा संघ यांचा पूर्ण सहयोग होता. त्या काळच्या सासवडकडे पाहून 'शंकररावांना सासवडला वर्धा बनवावयाचे आहे', असे श्री. श्रीकृष्णदास जाजूजी एकदा म्हणाले होते." (उपरि : पृ. १६०)

श्रीकृष्णदास जाजूंना असे प्रशस्तिपत्रक द्यावे असे वाटले यात विशेष अर्थ आहे व ते अभिमानाने उद्‌धृत करावे असे शंकररावांना वाटले यालाही काही अर्थ आहे. शंकररावांच्या मनोधारणेत अध्यात्मिक वृत्तीने आपल्या इतर वृत्तींवर मात करावी असा जागरूक साधकाचा आग्रह होता. त्यामुळे अहंकार, असूया अशा भावनांवर ते नियंत्रण ठेवू शकत होते. परंतु त्या भावनांची सहचरी व पुरुषार्थाला प्रेरणा देणारी ईर्षा ही भावना मात्र त्यांच्या मनात सतत जागती असे. हा एक आंतरिक अध्यात्मिक ताण होता.

प्रेमा कंटक सहजीवन

या आश्रमाच्या संदर्भात शंकररावांना आणखी एका समस्येला सामोरे जावे लागले. प्रतिस्पर्ध्याचे चारित्र्यहनन हे राजकारणात सर्वत्र एक प्रभावी हत्यार म्हणून वापरले जाते. अंतःकरणाची शुद्धता हेच ज्यांचे राजकीय सामर्थ्यही असते त्यांच्याविरुद्ध तर या शस्त्राचा वापर कटाक्षाने केला जातो. गांधीजींवरही असे अनेक प्रहार झाले. यामुळे तसे प्रहार शंकररावांच्यावरही झाले याचे नवल वाटावयास नको. विशुद्ध परंतु सामाजिक चाकोरीच्या बाहेर समजले जाणारे जीवन जर अशी व्यक्ती जगत असेल, तर अशा आरोपांनी सामान्य जनतेची दिशाभूल करणे अधिकच सोपे असते. शंकरराव व प्रेमा कंटक यांच्या आश्रमीय सहजीवनाबद्दल महाराष्ट्रात एक मोठाच प्रवाद त्या काळात निर्माण केला गेला होता व जोपासला जात होता. गांधीजींच्या विचार करण्याच्या पद्धतीतील सूक्ष्मता व मार्मिकतेचा उल्लेख करताना शंकररावांनी या गोष्टीचा निर्देश केला आहे. ते लिहितात : "महाराष्ट्रात प्रेमाबाईंच्या व माझ्या आश्रमीय सह-जीवनामुळे पुण्यात वादळ उठले व वातावरण अगदी गुदमरून गेल्यासारखे झाले. तेव्हा प्रेमाबाईंनीही त्या प्रसंगी गांधीजींचा सल्ला विचारला व जरूर तर महाराष्ट्र सोडण्याची आपली तयारी आहे असे त्यांनी गांधीजींना लिहिले. गांधीजींनी आपला सल्ला लिहून पाठवला. 'देवांचा संग तू सोडावा अशी आवश्यकता दिसत नाही. जोपर्यंत दोघांची मने निर्दोष आहेत व संग केवळ सेवेसाठीच आहे, तोपर्यंत तू देवांना सोडण्याची किंवा तुझे काम बदलण्याची आवश्यकता मला दिसत नाही.' (हे गांधीजींचे पत्र २३.५.१९३९ तारखेचे आहे. उपरि : पृ. १४५)

गांधीजींचे मार्गदर्शन

गांधीजींच्या विचारपद्धतीतील सूक्ष्मता व मार्मिकता यांचा प्रत्यय यात जसा येतो तसाच आपली विचारांची चौकट सांगितल्यावर त्या त्या व्यक्तीने 'सत्या-असत्यासी मन केले ग्वाही' या पद्धतीने आपापले आचरण ठेवावे ही त्यांची मार्गदर्शनाची पद्धतही कळून येते.

शंकररावांनी ही घटना सांगताना आधी ज्या दुसऱ्या गोष्टीचा निर्देश केलेला आहे, ती घटनाही लक्षणीय आहे. ते सांगतात :

"स्वराज्यातील 'निदान धर्मयुद्ध करा' या लेखाबद्दल आमच्यावर पीनल कोडातील कलम १२१ खाली खटला भरण्यात आला. या कलमाखाली इस्टेट-जप्ती, फाशी, जन्मठेप अशा शिक्षा होत्या. यापेक्षा कमी शिक्षा देण्याचा अधिकार न्यायाधीशाला नव्हता." शिक्षेच्या भयंकर स्वरूपामुळे आमच्या स्नेहीमंडळींना आम्ही आपला बचाव करावा असे वाटते होते; पण माझा स्वभाव अगोदरच ज्याला हट्टीही म्हणता येईल असा आग्रही व शिवाय तो प्रसंगही अगदी बाका व कसोटीचा होता ! माझ्या निर्णयात मी काहीही बदल केला नाही हे सांगावयासच नको. माझे सहकारी श्री. हरोलीकरही अखेरपर्यंत पक्के राहिले. सर्व उपाय हरल्यावर मंडळींनी अखेर गांधीजींकडे धाव घेतली व त्यांनी आम्हाला शहाणपणाचा सल्ला द्यावा असे मागणे त्यांच्याकडे जाऊन त्यांच्यापाशी मागितले. महात्माजींच्या पत्रात एक अतिमार्मिक व उदात्त वाक्य होते. 'If he defends, it will not be dishonourable, but there

अनुक्रमणिका

is glory if he does not. But he need not bid for glory' (त्यांनी बचाव केल्यास त्यात लज्जास्पद असे काही नाही; पण बचाव केला नाही तर गौरवास्पद होईल; पण गौरवासाठी त्यांनी अकारण साहस करण्याची गरज नाही). (भाषांतर ग्रंथात दिलेले - शंकररावांचे ! उपरि: पृ. १४४-१४५)

शंकररावांच्या चारित्र्याच्या 'स्वरूपरेखे'च्या आरेखनात असे अनेक प्रसंग विचारात घेण्यासारखे आहेत. उदाहरणादाखल घेतलेल्या या काही प्रसंगातूनही त्यांची अध्यात्मिक वृत्ती, गांधीजींचे आंतरिक अनुयायित्व परंतु तरीही आपली स्वतंत्र प्रज्ञा चालविण्याची मनोवृत्ती, स्वयमेव मृगेन्द्रता अशा भावनेने भारलेले लोकनेतृत्व व (त्यांच्याच शब्दात असल्यामुळे आपण म्हणण्याचे धाडस करू शकतो असा) हट्टी, आग्रही स्वभाव इत्यादींचे त्यांच्या जीवनात चांगल्या अर्थाने जाणवणारे 'विलक्षण' रसायन आपण आकलन करू शकतो व त्यामुळेच एखाद्या सखोल मानसशास्त्रीय अभ्यासाला शंकररावांचे जीवनचरित्र हे एक आव्हान आहे असे वाटू लागते.

सिद्धान्त-व्यवहार ताणतणाव

गांधीजींशी आंतरिक सहानुभाव स्वतःची स्वतंत्र प्रज्ञा यातील ताण शंकररावांना अनुभवास येत होता. सिद्धान्तनिष्ठ नेता आणि व्यवहारनिष्ठ जनता यामध्ये झालेल्या ताणापेक्षा हा कितीतरी वरच्या स्तरातील ताण होता. परंतु तो तसा होता व तो तसा ओळखण्यातच शंकररावांच्या स्वतंत्र प्रज्ञेचे अस्तित्व जाणवत होते. गांधीजी व जनता यामधील ताणाचे वर्णन शंकररावांनी पुढीलप्रमाणे केले आहे : (भारताची स्वराज्यसाधना : पृ. १०७-१०८)

"आपल्या कृतीचे पुढे निश्चित काय परिणाम होतील याची संपूर्ण कल्पना कोणत्याही मानवाला येऊ शकत नाही. हा न्याय गांधीजींनाही लागू आहे. तथापि गांधीजी जे पाऊल टाकत होते त्यातले काही धोके निःसंशय त्यांना माहीत असले पाहिजेत. असे असूनही ज्याप्रमाणे भारतातील आपल्या सार्वजनिक जीवनाच्या प्रारंभी गांधीजींनी ऑल इंडिया होमरूल लीगचे अध्यक्षपद हेतुपूर्वक स्वीकारले त्याचप्रमाणे यावेळीही त्यांनी पूर्ण विचारांतीच काँग्रेसचे नेतृत्व स्वीकारले असले पाहिजे... होमरूल लीगचे अध्यक्षपद स्वीकारताना काढलेल्या निवेदनात गांधीजींनी असे म्हटले होते की, 'राष्ट्राच्या राजकीय जीवनात निरपवाद वा निर्भेळ सत्याचा व प्रामाणिकपणाचा अंतर्भाव करता येईल असा माझा विश्वास आहे... आपल्या सर्व राष्ट्रीय प्रवृत्तीत सत्य व अहिंसेचा स्वीकार केला जावा यासाठी मी आपल्या प्रयत्नांची शिकस्त करीन. असे होईल तेव्हाच सरकार व त्याने योजलेले उपाय यावद्दल आपल्याला भीती वाटणार नाही.' भारतात त्यावेळी जी परिस्थिती निर्माण झाली होती त्या परिस्थितीत आपण काँग्रेसचे नेतृत्त्व स्वीकारले तर आपली ही उद्दिष्टे राष्ट्रीय जीवनात उतरविण्याचे काँग्रेस हे उत्तम साधन होईल असे गांधीजींना वाटले असले पाहिजे. आपल्या सत्याच्या वा अहिंसेच्या शिकवणुकीमुळे जनतेमध्ये शांततामय प्रतिकार करण्याची शक्ती वाढेल व प्रतिकारातून जे स्वराज्य मिळेल ते आपल्या कल्पनेचे राज्य नसले तरी, सध्याच्या पार्लमेंटरी स्वराज्यपद्धतीतील काही दोषांपासून तरी ते मुक्त असेल अशी त्यांची कल्पना असावी."

शंकरराव पुढे लिहितात - (उपरि पृ. १०८)

"पण याचा प्रत्यक्षात एक असा परिणाम झाला की, काँग्रेसने गांधीजींच्या नेतृत्त्वाखाली स्वराज्यासाठी केलेला लढा शांततेचा असला तरी, गांधीजींच्या अहिंसेचा खोल अर्थ समजून लोकांनी तो कधी स्वीकारला नाही, म्हणून काँग्रेसची अहिंसा विशिष्ट परिस्थितीत हिंसेची वैय्यर्थता पटल्यामुळे दुर्बलाने स्वीकारलेली अहिंसा राहिली. यामुळे स्वातंत्र्याच्या लढ्याची शक्ती निर्माण करण्याचे एक साधन म्हणून काँग्रेसमध्ये गांधीजींच्या रचनात्मक कार्यक्रमाला मान्यता मिळाली तरी, त्या कार्यक्रमाला स्वातंत्र्याच्या लढ्याचे साक्षात् साधन म्हणून कधी स्थान व महत्त्व मिळाले नाही. कायदेमंडळातील प्रतिकार अथवा अडवणूक आणि प्रत्यक्ष प्रतिकार म्हणजे कायदेभंग व कारागृहवास हीच काँग्रेसची विकल्पाने स्वातंत्र्य-संपादनाची दोन मुख्य साधने बनली. यामुळे काँग्रेसच्या (राजकीय) तेजापुढे रचनात्मक संस्थांचे तेज फिके पडले व त्या संस्थांच्या कार्याला दुय्यम किंवा गौण स्थान मिळून त्या काँग्रेसची उपांगे बनल्या."

या अनुभवाने गांधीजींची जशी निराशा झाली, तशी शंकररावांचीही झाली. राजकीय आणि विधायक अशा दोन्ही क्षेत्रात एकाच वेळी काम करणारे व त्यातही विधायक क्षेत्रातील कार्याचे महत्त्व अधिक मानणारे भारतातील सर्वच कार्यकर्ते अस्वस्थ होते. नेमके उत्तर कोणाकडेच नव्हते - प्रत्यक्ष

गांधीजींच्याकडेही नव्हते. गांधीजींच्या उपस्थितीत डिसेंबर १९४७ मध्ये झालेल्या विचारमंथनाचे बरेचसे तपशील डी. जी. तेंडुलकरांच्या महात्मा या आठ खंडांच्या ग्रंथाच्या शेवटच्या खंडातील 'Voice in the Wilderness' या प्रकरणात मिळतात. चर्चा कोणत्या स्तरापर्यंत वर चढत होती किंवा त्या काळात वातावरण कधीकधी किती खाली घसरत असे याचे प्रत्यंतर तेथे दिलेल्या गांधीजींच्या काही उद्‌गारावरून येऊ शकते (पृ.२२८-२२९).

आदर्श आणि अनुभव

चर्चेच्या ओघात गांधीजी म्हणाले : "विधायक कार्यकर्त्यांचा संघ अस्तित्वात आला व तो सत्तेच्या राजकारणात उतरू लागला तर ते सर्वस्वी विनाशकारक होईल. तसं नसतं तर मीच नसतो का राजकारणात शिरलो आणि नसता का शासन माझ्याच पद्धतीने चालविण्याचा प्रयत्न केला? आज ज्यांच्या हाती सत्तेची सूत्रे आहेत ते सहज बाजूला झाले असते आणि त्यांनी माझ्यासाठी जागा रिकामी केली असती. परंतु ते जोपर्यंत अधिकारावर आहेत तोपर्यंत राज्यकारभार ते आपल्या बुद्धीप्रमाणेच चालविणार. परंतु सत्ता हातात घेण्याचा माझा विचार नाही. स्वतः सत्ता ग्रहण करावयाचीच नाही अशी भूमिका घेऊन आणि जनतेची शुद्ध, निःस्वार्थ सेवा करून आपण मतदारांना मार्गदर्शन करू शकतो; व त्यांच्यावर प्रभाव पाडू शकतो. या मार्गाने शासनात सहभागी होऊन आपला प्रभाव जो पडू शकला असता त्याहून अधिक प्रभाव पडेल. मग कदाचित अशा एका टप्प्यावर आपण येऊन पोहोचू की, ज्यावेळी मतदारच म्हणतील आम्हाला तुमच्याच हाती सत्ता द्यावयाची आहे; अन्य कोणाकडे आम्हाला सत्ता सोपवावयाची नाही. ती वेळ आली की कदाचित या भूमिकेचा फेरविचार करता येईल. बहुतेक करून त्यावेळी मी जिवंत नसेन; पण ती वेळ ज्यावेळी येईल त्यावेळी विधायक प्रवृत्ती चालविणाऱ्या संघातूनच अशी एखादी व्यक्ती पुढे येईल आणि सत्तेची सूत्रे आपल्या हाती घेऊ शकेल. असे घडेल त्यावेळी भारत एक आदर्श राज्य झालेले असेल."

यावेळी डॉ. झाकीर हुसेन यांनी प्रश्न केला, "परंतु अशा आदर्श शासनव्यवस्थेचे उद्‌घाटन करण्यास आणि ती चालविण्यास तशाच आदर्श व्यक्तींची आवश्यकता लागणार नाही काय?"

गांधीजींनी उत्तर दिले : "शासनात न जाता आपण आपल्या निवडीच्या व्यक्ती शासनासाठी पाठवू शकतो. आज काँग्रेसमध्ये प्रत्येकजण सत्तेच्या मागे धावत आहे. ही मोठ्या धोक्याची पूर्वसूचना आहे. आज पुष्कळ काँग्रेसजन म्हणतात, पंडित जवाहरलाल नेहरूंना एवढा पगार मिळतो, मग आम्हाला का मिळत नाही?"

अशा वातावरणात चर्चा चालू होत्या. शंकररावही त्या चर्चेत आपली मते मांडत होते. काही वेळी गांधीजींशी त्यांचे तीव्र मतभेदही झाले आहेत. तो तपशिलाचा भाग होईल. परंतु शंकररावांच्या मनोभूमिकेची तीन सूत्रे आपल्याला त्यात आढळून येतील.

१) गांधीजींच्या विषयी त्यांच्या मनात असलेल्या त्यांच्या पूज्यभावनेला कोठेही ढळ पोचलेला नाही.

२) जवाहरलाल हे गांधीजींनीच नियुक्त केलेले गांधीजींचे राजकीय वारस होते. विनोबा हे गांधीजींचे म्हटले तर गुरू, म्हटले तर शिष्य किंवा वारस होते. विकलांग होत चाललेले विधायक कार्यकर्त्यांचे विविध क्षेत्रातील संघटन कालबाह्य ठरू पाहत होते व त्यांचे संघटन व नेतृत्त्व कोणीतरी करण्याची आवश्यकता होती. राजकीय पुढाऱ्यांना त्यात रस नव्हता. ही पोकळी कोणीतरी भरून काढावयास हवी होती; आणि कोणी तसे म्हटले नसले तरी, ही जबाबदारी आपल्यापर्यंत येऊन पोहोचणार व ती आपल्याला स्वीकारावी लागणार हे शंकररावांनी मनोमन जाणले होते. गांधीजींच्या निधनानंतर त्यांना ती तशी काही वर्षे स्वीकारावीही लागली.

३) शंकररावांनी गांधीजींकडून आत्मसात केलेली भावना ही विधायक कार्याकडे केवळ एक लोकोपयोगी कार्य म्हणून पाहत नसे, तर भारताच्या पुनरुत्थानाची आदर्श दिशा व स्वतःच्या अध्यात्मिक प्रगतीची साधना या दृष्टीने या कार्याविषयी दक्ष राही. या त्यांच्या मनोभूमिकेची जाण विनोबाजी, दादा धर्माधिकारी अशी काही निवडक मंडळी सोडली तर अन्य फारच थोड्या जणांना होती. गांधीजींनंतरच्या कालखंडात विधायक कार्य करणाऱ्या संघांना-संस्थांना शंकररावांनी नेतृत्त्व दिले, त्याचप्रमाणे विनोबाजींचे भूदान आंदोलन सुरू झाल्यानंतर त्यातही त्यांनी सहभाग घेतला, स्वतंत्र प्रभावी पदयात्राही काढली. भारत-चीन मैत्री यात्रेचे आयोजन हा असाच एक ध्येयवादी परंतु अंतिमतः फसलेला प्रयत्न होता.





संयुक्त महाराष्ट्र आंदोलन

संयुक्त महाराष्ट्राचे आंदोलन हे सर्वार्थाने शंकररावांची कसोटी घेणारे झाले. या कसोटीत व्यक्तिगत अध्यात्मिक साधनेच्या दृष्टीने ते यशस्वी झाले असे एकवेळ म्हणता येईल, परंतु नेता म्हणून त्यांचा पूर्णपणे पराभव झाला. 'मंगल कलश' आणण्याच्या त्यांच्या उद्‌गारांची हेटाळणी झाली. मुंबईतील हिंसक आंदोलनाच्या घडामोडींच्या वेळी त्यांनी जी भूमिका घेतली, ती त्यांच्या स्वतःच्या अध्यात्मिक सत्याग्रही वृत्तीला अनुरूप असली तरी, महाराष्ट्रीयांच्या दृष्टीने ती लोकविरोधात गेल्याने ते महाराष्ट्रीय जनतेच्या मनातून पूर्णपणे उतरले.

शंकरराव लिहितात : "१९४६ साली सं. महाराष्ट्र परिषदेचा मी अध्यक्ष झालो व आंदोलनाचे नेतृत्त्व माझ्या शिरावर मी घेतले, त्यावेळी सं. महाराष्ट्राच्या वाटेवर अंतर्गत व बाह्य महान्‌ अडचणींचे पहाड उभे होते." (दैव देते पृ. २२५)

ते अन्यत्र सांगतात :

"सन १९४६ च्या जुलैमध्ये संयुक्त महाराष्ट्र परिषदेची स्थापना होऊन मी तिचा अध्यक्ष झाल्यानंतर चार महिन्यांच्या आतच मी काँग्रेसचा सरचिटणीस झालो व त्या पदावर पुढे चार वर्षे राहिलो. काँग्रेसमधील या माझ्या स्थानाचा महाराष्ट्राच्या एकीकरणासाठी, महाराष्ट्राच्या चार विभागांतील काँग्रेसजनांमध्ये व काँग्रेस कार्यकर्त्यांमध्ये उत्साह उत्पन्न करून त्यांची शक्ती या कामाला लावण्याच्या दृष्टीने पुष्कळ उपयोग झाला हे खरे; तथापि काँग्रेसच्या कारभारात या विभागीय काँग्रेस कमिट्यांमध्ये महाराष्ट्रासाठी नित्य व नैमित्तिक एकसूत्री धोरण, आंदोलन व फळी (front) निर्माण करण्यात खरे यश लाभले नाही, हे कबूल केले पाहिजे... अखिल भारताचे नेतृत्त्व तर दूरच पण अखिल महाराष्ट्राचे नेतृत्त्वही लोकमान्यांच्या नंतर कोणाला लाभले नाही. माझी काय किंवा इतरांची काय, या बाबतीत अशीच स्थिती होती... एक काँग्रेस संघटना नाही, एक नेतृत्त्व नाही व साध्याबद्दल एकजूट नाही. अशा अत्यंत प्रतिकूल परिस्थितीत महाराष्ट्राचे एकीकरण व सं. महाराष्ट्राची स्थापना घडवून आणण्याचे दुस्तर काम करावयाचे होते." (दैव देते :पृ.२४३)

सर्व पक्षांच्या लोकांनी हे नेतृत्त्व शंकररावांच्याकडे का दिले असावे? शंकरराव याविषयी सांगतात :

"सं. महाराष्ट्राची मागणी अखेर पदरात पाडून घेण्याची मुख्य मदार काँग्रेसवर होती. महाराष्ट्रातील सर्व मतांच्या लोकांनी माझे नेतृत्त्व मागण्याचे ते एक मुख्य व महत्त्वाचे कारण होते, हेही येथे स्पष्टपणे सांगणे आता जरूर आहे. महाराष्ट्रातील सर्व राजकीय पक्षांचे व अपक्षीय पण मातब्बर मंडळींचे नेतृत्त्व करण्याच्या माझ्या अधिकाराबद्दल मला अवास्तव भ्रम नव्हता. (I was not under any illusion) माझ्या गुणांच्या व कर्तृत्वाच्या मर्यादेची मला जाणीव होती. काँग्रेसकडून ते काम व्हावयाचे किंवा करून घ्यायचे तर महाराष्ट्रात माझ्याइतका उपयुक्त मनुष्य दुसरा नव्हता, हे ही सर्व मंडळी जोखून होती. मी आता काँग्रेस सोडली असली तरी प्रांतीय आणि भारतीय नेत्यांशी माझे पूर्वीचे असलेले निकट स्नेह-संबंध कायम होते. माझी दिल्लीपर्यंत 'पोहोच' होती... आणि श्रेष्ठ काँग्रेस वर्तुळात असलेल्या माझ्या स्थानामुळे लोकांनी माझ्याबद्दल ज्या अपेक्षा बाळगल्या होत्या त्या अनाठायी नव्हत्या हे पुढे दिसूनही आले." (दैव देते : पृ.२३२-२३३)

शंकरराव पुढे सांगतात :

"काही अपवाद व तेही काही अंशांनी सोडले, तर एकंदरीत परिषदेतील निरनिराळ्या पक्षांच्या मंडळींनी ही गर्भित जाणीव दीर्घकालपर्यंत पाळली. पण जसजसा काळ जाऊ लागला व मराठी जनतेतील संयुक्त महाराष्ट्राबद्दलच्या भावना उत्कट व तीव्र होत गेल्या व संयुक्त महाराष्ट्राच्या स्थापनेसाठी जनता उतावीळ झाली, आणि त्यासाठी ती त्याग करण्यास व कष्ट करण्यास तयार आहे असे दिसले, तेव्हा अखेर अखेर काँग्रेसला पेचात न टाकण्याचे व तिच्याशी संघर्ष न करण्याचे धोरण सोडले गेले असे मला दुःखाने म्हणावे लागेल. याला कारण खरोखर परिस्थितीचे दडपण किती व स्वपक्षहितबुद्धी किती हा एक मनोविश्लेषणशास्त्राचा उत्तम विषय होऊ शकेल." (दैव देते : पृ.२३३)

'सर्वेषां अविरोधेन' या प्रकरणाचा शेवट वरील दोन परिच्छेदांनी होतो. त्याच पानावर खाली तळटीप आहे. ती अशी :

"नवी दिल्ली येथून संपूर्ण राज्यशकट चालविणारे काँग्रेसश्रेष्ठी यांचेकडून श्री. शंकररावांच्या, समजुतीने ध्येयप्राप्ती करून घेण्याच्या प्रयत्नांना अनुकूल उत्तर मिळेना, हेही एक कारण मुंबईतील लोकक्षोभ वाढविण्यास निमित्त झाले."

स्वतः शंकररावांच्या देखील मानसशास्त्रीय मनो-

विश्लेषणाला आव्हान देणारा हा कालखंड होता. साध्य आणि साधने यामधील संघर्षाचा हा समरप्रसंग होता. शंकरराव सांगतात :

"हा प्रश्न स्नेहाने, सलोख्याने व समजुतीने सोडविणे हे माझे तर माझ्या सर्वोदयनिष्ठेमुळे महाव्रतच होते. 'सर्वेषां अविरोधेन' ही माझी या यज्ञातील दीक्षा होती. जे विरोधी होते त्यांच्या विरोधाचे स्नेहपूर्ण मतपरिवर्तन करणे हाच माझ्यापुढील एक मार्ग होता... माझी भूमिका मुख्यतः मध्यस्थाच्याच स्वरूपाची होती.... माझ्या कामाला यत्किंचितही आक्रमकतेचे स्वरूप येणार नाही याची मी संपूर्ण दक्षता घेत होतो. नव्हे, तो माझा एक स्वभावच बनत होता." (दैव देते : पृ. २५४)

शंकरराव अशी दक्षता घेण्याचा प्रयत्न करत होते; पण उत्तरोत्तर परिस्थिती आटोक्यावाहेर चालली होती. मुंबई महाराष्ट्रात राहावी की नाही, हा कळीचा प्रश्न होता. फाझल अली कमिशनचा रिपोर्ट २ ऑक्टोवर १९५६ रोजी सरकारकडे सादर झाला आणि त्यात मुंबई महाराष्ट्रात नाही, हे 'उघडे' गुपित झाल्यानंतर घटनांनी गती घेतली व वातावरण प्रक्षुब्ध झाले. यावेळी संयुक्त महाराष्ट्राच्या आंदोलनात व विशेषतः त्याच्या प्रचाराच्या मंत्रात व तंत्रात फट पडली होती.

शंकरराव लिहितात :

"विशिष्ट अडचणीतून मार्ग काढण्यासाठी सं. महाराष्ट्र परिषदेने आपले सर्वाधिकार मला देऊन आपले काम एक प्रकारे स्थगित केले होते; पण त्याचवरोवर परिषदेतील सर्व पक्षांना परिषदेचे ध्येय प्राप्त करून घेण्यासाठी शांततेच्या व लोकशाहीच्या मार्गाने काम करण्याचे स्वातंत्र्य दिले होते. याचा संपूर्ण फायदा निरनिराळे पक्ष व जनतेतील सामान्य कार्यकर्ते घेत होते. याचा परिणाम प्रचारातील संयम व विवेक सुटण्यात झाला. सं. महाराष्ट्र परिषदेचा सर्वाधिकारी म्हणून वाह्यतः मला मान्यता असली तरी, आंदोलनाची सूत्रे सैल झाली व त्यावर नियंत्रण राहले नाही... याचा एक परिणाम असा झाला होती की, सर्वसामान्य जनता व कार्यकर्ते आणि मी यांच्यामध्ये मोठे अंतर पडत चालले होते. १५ नोव्हेंबर रोजी नरे पार्कवर झालेली कामगारांची सभा ही माझी मुंबई महाराष्ट्रातील जनतेशी संबंध ठेवणारी शेवटची सभा होती." (दैव देते : पृ. ३१४)

शंकरराव पुढे लिहितात :

"मुंबईतील लोकमत या प्रश्नावर अगदी तीव्र व वातावरण तप्त झाले होते... अशा वेळी मोर्चे, हरताळ यासारख्या गोष्टी करणे सर्व दृष्टींनी अहितकारक होते असे माझे मत होते." (दैव देते : पृ. ३२)

या दृष्टीने शंकररावांनी आपल्याकडून प्रयत्न केले. त्याचा तात्पुरता परिणाम एवढाच झाला की, हरताळ करण्याऐवजी विधानसभेवर मोर्चा नेण्याचे ठरले. १८ नोव्हेंबरचा मोर्चा शांततेने पार पडला. यावेळी त्यांच्या इच्छेविरुद्ध मोर्चा काढला गेला असताही शांतता राखण्याची जवावदारी इतरांप्रमाणे आपणावरही आहे व आंदोलनातील आपले स्थान लक्षात घेता ती अधिकच आहे या जाणिवेने शंकरराव त्या दिवशी दुपारी त्या भागात फिरत राहिले.

पुढील तीन दिवस अत्यंत स्फोटक वातावरण राहिले. रविवार, दि. २० रोजी मुंबई कमिटीतर्फे त्रिराज्य योजनेला पाठिंवा देण्याकरिता चौपाटीवर जाहीरसभा घेतली गेली. या सभेचे अध्यक्षस्थान मोरारजीभाई स्वीकारणार व मुख्य वक्ते श्री. स. का. पाटील हे असणार असे जाहीर झाले. याने आगीत तेल ओतल्यासारखे झाले. लोकांनी चौपाटीवरच्या सभेत निंद्य प्रकार केले व ती सभा उधळून टाकण्याचा प्रयत्न केला. त्याच दिवशी शिवाजी पार्कवर भरलेल्या सभेत कॉम्रेड डांगे यांनी, "श्री. देवांचे सर्वाधिकारित्व आम्ही मानीत नाही" असे जाहीर करून सार्वत्रिक संपाचा आदेश दिला. सोमवारी सार्वत्रिक संप झाला व विधानसभेवर प्रचंड मोर्चा गेला. त्या निदर्शनाला उग्र व अतिरेकी स्वरूप प्राप्त झाले व सरकारच्या वाजूने जवर गोळीवार होऊन अनेक माणसे जखमी झाली व प्राणाला मुकली.

२० ता. च्या चौपाटीवरील सभेत दंगलीचे वृत्त कळल्यावर शंकररावांनी प्रायश्चित्त म्हणून उपोषण सुरू केले. हरताळ करू नये अशी त्यांनी जाहीर विनंतीही केली होती. त्या रणधुमाळीत त्यांचा आवाज प्रभावी व्हावा असे नेतृत्त्व त्यांच्याकडे आता राहिले नव्हते. यानंतर पुन्हा ते कधी त्यांच्याकडे येईल अशी शक्यताही उरली नव्हती. शंकरराव आपली वॉटरलू हरले होते. परंतु शंकररावांच्या मनात त्या दिवसाची राहिलेली खंत वेगळीच होती. या सर्व घटनांचे वर्णन करणाऱ्या 'मुंबई पेटली' या प्रकरणाच्या शेवटी ते लिहितात :

"सोमवारी सकाळी चौपाटीवर घडलेल्या प्रकारावद्दल





मी प्रायश्चित्तरूप उपोषण सुरू केले. पण सोमवारी पुन्हा मोर्चा व हरताळ असल्यामुळे शांतताभंग होण्यासारखी भरपूर परिस्थिती होती. तेव्हा १८ तारखेप्रमाणे २१ तारखेलाही बाहेर पडून शांतताभंग टाळण्यासाठी मी माझेकडून शिकस्तीचे प्रयत्न करावास हवे होते. पण आपण उपोषण करीत आहोत, तेव्हा आपले याविषयीचे कर्तव्य आपण करीत आहोत असा संभ्रम मला झाला व मी त्या दिवशी बाहेर पडून जनसमूहांतून व रस्त्यातून फिरून शांतताभंग टाळण्याचे व लोकांना शांत ठेवण्याचे जेवढे प्रयत्न करणे शक्य होते तेवढे केले नाहीत. उपोषण सुरू झालं होते तरी ते मला सहज करता आले असते. मी तसे प्रयत्न केले असते तरी शांतता कितपत राहिली असती असा प्रश्न नैतिक कर्तव्यपालनाच्या बाबतीत उत्पन्न होत नाही." (देव देते : पृ.३२३)

एकाकी शंकरराव

नैतिक कर्तव्यपालनाच्या दृष्टीने जीवनातील आपल्या प्रत्येक कृतीकडे पाहिले पाहिजे, ही शंकररावांची धारणा होती. त्यात त्यांची अध्यात्मिक साधनाही होती. नेतृत्व आपल्या हातातून गेले याचे दुःख करण्याऐवजी नैतिक कर्तव्यपालनात आपण कमी पडलो याची खंत मनाला लागून राहावी, यातच शंकररावांच्या व्यक्तिमत्त्वाची उंची आहे व त्यांच्या जीवनाचे असामान्य असाधारण वैशिष्ट्यही आहे.

संयुक्त महाराष्ट्र परिषदेचे शंकरराव १९४६ ते १९५६ या कालखंडात अध्यक्ष होते. भूदान आंदोलन सुरू झाल्यानंतर त्यांनी भूदान आंदोलनातूनही कृतिशील महत्त्वाचा भाग घेतला. विनोबाजींचे नेतृत्व मानून भूदानाचा संकल्पही पूर्ण केला. हे करीत असताना सर्वोदय व राजकीय कार्य यांचा परस्परसंबंध कसा ठेवावा किंवा कॉंग्रेसमधील आपले स्थान असताना सर्वपक्षीय नेतृत्व कसे करावे, ते करताना राष्ट्र व महाराष्ट्र यातील ताण कसे सांभाळावेत, कॉंग्रेस पक्ष राष्ट्रीय स्तरावर दुर्बल होऊ नये व महाराष्ट्रात तो दुभंगू नये व त्याचा जनतेशी अनुबंधही तुटू नये यासाठी काय करावे, अशा अनेक समस्या त्यांच्यापुढे उभ्या होत्या. ज्याच्याशी कृतीच्या व विचाराच्या क्षेत्रात एकत्रित विचार करून समान पातळीवर ज्याची साथ घ्यावी असा अन्य कोणी महाराष्ट्रात नव्हता. He was a lone lion. या एकत्रित स्तरावर ज्यांचे मार्गदर्शन त्यांना आदरणीय वाटले असते व कदाचित उपयोगी पडले असते ते गांधीजीही निघून गेले होते. परंतु अध्यात्मनिष्ठा व व्यवहार यांचा समन्वय साधण्याचा प्रयत्न करीत राहणे हा गांधीजींचा जीवन संदेश त्यांनी आत्मसात केला होता. राष्ट्रहित सांभाळावे, वर्गसमन्वयातून सर्वोदय हा आदर्श ठेवावा व मानवतेची सेवा करीत करीत त्यातच आपली अध्यात्मिक आंतरिक उन्नती साधावी ही गांधीजींच्या विचारपद्धतीची आचारसरणी होती. त्यांना व्यक्तिगत महत्त्वाकांक्षा, पदलालसा नव्हती. नाहीतर एक कालखंड असा होता की, ते मनात आणते तर महाराष्ट्राचे मुख्यमंत्री किंवा केंद्रीय स्तरावर महत्त्वाचे मंत्री होऊ शकले असते.

हेचि फल काय...?

असे असूनही शेवटी शेवटी ते मागे पडत गेले. लोक त्यांच्याविषयी उदासीन झाले. त्यांना विसरले. आज त्यांची आठवण काढावयाची झाली, तर मुद्दाम आवर्जून काढावी लागते. असे का व्हावे? संयुक्त महाराष्ट्राच्या आंदोलनात त्यांच्याकडून लोकांनी केलेल्या अपेक्षा व लोकांचा झालेला तीव्र अपेक्षाभंग हे त्याचे कारण असू शकेल काय? लोकांनी चुकीच्याच अपेक्षा त्यांच्याकडून राखल्या होत्या, असे तर झाले नाही? आपल्या मूलभूत तत्त्वज्ञानालाच बाधक होतील अशा तडजोडी शंकररावांनी स्वीकारल्या नसल्या तर त्यात जनतेच्या त्यांच्याकडूनच्या अपेक्षाच चूक होत्या एवढेच सिद्ध होते. तू आमचा नेता हो परंतु आमच्या मनासारखेच वाग असा हट्टाग्रह जनता अनेकदा धरते. गांधीजींच्याकडून जनतेने शेवटी शेवटी तशी अपेक्षा केली. वेगळ्या पद्धतीने मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्याकडूनही केली. आणीबाणीच्या कालखंडात विनोबाजींच्या- कडूनही. या तिघांनीही एका अर्थाने जनतेचा अपेक्षाभंग केला. परंतु त्या तिघांच्याही नावांना तेजोवलय लाभले व ते आजही टिकून आहे. शंकररावांच्यामध्ये तसा करिष्मा नव्हता व तसे वलय त्यांना कधीच लाभले नाही.

याचे नक्की विश्लेषण करता येत नाही. परंतु वृत्तीतील रुक्षता, वर्तनातील कर्कशता, सहज नम्रतेचा अभाव, हार्दिक बंधनाने अनुयायी, सहकारी जोडण्याची असमर्थता ही त्याची कारणे असावीत. या अशा कारणांच्या सत्यासत्यतेचा अभ्यास झाला पाहिजे व मानसशास्त्रीय विश्लेषणही केले जावयास हवे.

संयुक्त महाराष्ट्र आंदोलनाचा इतिहास हे याचे कारण होते असे म्हणावे, तर त्या कालखंडात वेळोवेळी सकारण-

अकारण ज्यांनी जनतेचा रोष ओढवून घेतला त्यांची वलये कालांतराने त्यांना परत प्राप्त झाली व जनता त्यांच्यावरील आपला रोष विसरली. नेहरूंच्या बाबत तर हे घडलेच, परंतु मोरारजीभाईंच्या बाबतही हे घडले. यशवंतराव चव्हाणांना तर एक नवे वलय प्राप्त झाले.

हे भाग्य शंकररावांच्या वाट्याला आले नाही. हे असे का घडावे?

दैव देते पण कर्म नेते या आत्मचरित्रात 'मुखरस्तत्र हन्यते' अशा शीर्षकांचे शेवटी एक प्रकरण आहे. या मथळ्याविषयी त्याच पानावर (पृ. २२४) एक तळटीप आहे. ती अशी :

"हा मथळा पंचतंत्रातील पुढील श्लोकावरून घेतला आहेः

न गणस्याग्रतो गच्छेत् सिद्धे कार्ये समं फलम् ।
यदि कार्यविपत्तिः स्यात् मुखरस्तत्र हन्यते ।।"

तेथेच अर्थही दिला आहे : 'लोकांचा पुढारी होऊ नये. कार्यसिद्धी झाली तर सर्वांबरोबर पुढाऱ्यालाही सारखेच फळ मिळते; पण कार्य फसले तर पुढारी मारला जातो.'

मुखरता

हे शीर्षक शंकररावांनीच दिले, की ते अन्य कोणी दिले याविषयी मला कुतूहल आहे. तसेच तळटीपेविषयीही आहे. मनोविश्लेषणाच्या दृष्टीने मला ते महत्त्वाचे वाटते. याचे अन्य महत्त्व असे की, मुखर या शब्दाचा संस्कृतमध्ये पुढारी असा ज्याप्रमाणे अर्थ आहे तसाच दुसरा अर्थ अनवधानाने बोलणारा वाचाळ असाही आहे. शब्द हा बाणासारखा असतो. तो सुटला की, मागे घेता येत नाही व त्याचे परिणाम चुकविता येत नाहीत. शंकररावांच्या आयुष्यात असे दोनदा घडले व ते त्यांना अतिशय महाग पडले. एक प्रसंग यशवंतरावांच्या विषयीच्या उद्‌गाराचा व दुसरा राष्ट्रसेवादलाच्या मेळाव्यात उपस्थित केलेल्या एका शंकेचा.

यशवंतरावांविषयीच्या उद्‌गाराचा प्रसंग शंकररावांनीच सांगितला आहे. (दैव देते : पृ. ३१९) पार्श्वभूमी संयुक्त महाराष्ट्राच्या मुंबईतील अंतिम ताणतणावाची आहे. शंकरराव लिहितात :

"(मुंबई विधिमंडळ काँग्रेस पक्षाचे नेते श्री. मोरारजी देसाई व काँग्रेस श्रेष्ठी विरोधी भाषण करण्यावर प्रतिबंध घालून व त्रिराज्य ठरावाच्या स्वीकाराचा Whip काढून) आपल्या स्वातंत्र्याची गळचेपी करीत आहेत याची चीड येऊन महाराष्ट्राचे आमदार राजीनामे देण्यास तयार झाले हे माझ्या मते महाराष्ट्राचे बळ होते. या बळावर महाराष्ट्राचा हेतू सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करणे हे या मंडळींचे (श्री. मामासाहेब देवगिरीकर व श्री. यशवंतराव चव्हाण) कर्तव्य होते. महाराष्ट्र काँग्रेस पक्षात राजीनामे न देण्याच्या मताचेही काही लोक होते; पण त्यावेळी त्यांची संख्या फार कमी होती. श्री. देवगिरीकर आणि विशेषतः श्री. यशवंतराव यांनी राजीनाम्याच्या बाजूची भूमिका घेतली असती, तर ही संख्या आणखीही वाढली असती व सबंध काँग्रेस पक्ष भाषण व मत स्वातंत्र्यासाठी राजीनामे देण्यास तयार आहे, असे भव्य चित्र देशापुढे आले असते व त्याचा नैतिक परिणाम फार मोठा झाला असता ! पण या दोघांनी उलटी कृती केली. राजीनामे देणाऱ्यांनी ते देऊ नयेत, असा प्रयत्न त्यांनी केला. तसेच या सर्वांवर कळस म्हणजे श्री. यशवंतराव यांनी हे राजीनामे म्हणजे महाराष्ट्र काँग्रेसमधील फूट आहे व त्यातून महाराष्ट्र काँग्रेसला वाचविले पाहिजे असे श्री. मोरारजीभाईंना जाऊन सांगितले, असे मला समजले. जे बल होते तीच दुर्बलता आहे असे मानणे व पक्षनेत्याला तसे भासविणे याचा मला राग आला. मी त्यावेळी उपोषण करीत होतो. श्री. भाऊसाहेब हिरे, नाना कुंटे व श्री. मामासाहेब देवगिरीकर यांच्याशी याविषयी चर्चा करताना मी त्या रागाच्या आवेशात 'यशवंतराव यांना आपल्यातून काढून टाका' असे चिडून म्हणालो. ही गोष्ट मामांनी यशवंतरावांना सांगितली. स्वाभाविकच त्यांना राग आला व उपोषणाच्या काळात मी त्यांना भेटीला बोलावले होते, व त्यांनी येण्याचे कबूलही केले होते ते त्यांनी येण्याचे रद्द केले व पत्राने त्याप्रमाणे मला कळवले. संयुक्त महाराष्ट्राच्या कामात स्वतः सोसून, 'सर्वेषां अविरोधेन' इतकेच नव्हे, तर सर्वांना बरोबर घेऊन काम करावयाचे असे माझे धोरण होते व प्रयत्नही होते. त्यामुळे या कामात कोणावर रागावणे अगर चिडणे सहसा माझ्या हातून होतच नसे; पण यावेळी ते झाले ! त्यामुळे कार्याची हानी झाली ! मला याबद्दल पश्चात्ताप होणे अगदी स्वाभाविक होते. मी श्री. यशवंतराव यांना बोलावून या दोषाबद्दल त्यांची क्षमा मागितली; पण त्यांनी ती मनापासून केल्याचा अनुभव मला पुढे आला नाही ! या माझ्या दोषामुळे श्री. यशवंतरावांना मी गमावले याचे दुःख मला नेहमी आहे."

या घटनेशी श्री. नरूभाई लिमये यांचाही काही संबंध आला होता. ते आपल्या आत्मचरित्रात (वीस चोक ऐंशी, पृ.१७६) लिहितातः

"देव अस्वस्थ झालेले दिसले. त्यांनी चव्हाणांसाठी एक चिठ्ठी लिहून बंद पाकिटात मजजवळ दिली आणि 'ही लगेच यशवंतरावांना दे ! फोडू नको, वाचू नको' असे सांगितले.

"मी चव्हाणांच्या बंगल्यावर गेलो. ब्लाईंड लेनमधील त्या बंगल्यात चव्हाणांना चिठ्ठी दिली. त्यांनी ती वाचून माझ्या हाती दिली. म्हणाले, 'वाच !' त्यात देवांनी चव्हाणांवर अन्याय केला असून त्याचे प्रायश्चित्त (उपोषणाने) घ्यावयाचे आहे, अशा आशयाचा मजकूर होता. यशवंतराव म्हणाले, 'पहा, माझ्यावर अन्याय करून वर ब्रह्महत्येचे पातक माझ्या शिरी !' "

श्री. नरूभाऊ लिमये यांनी, त्यांच्या कानावर आलेले शंकररावांचे यशवंतरावांविषयीचे उद्‌गार - 'याला लिक्विडेट केला पाहिजे' असे होते, असे या ठिकाणी सांगितले आहे.

प्रत्यक्ष उद्‌गार कोणते होते हे सांगू शकणारे आता कोणीच हयात नाहीत. परंतु ते अत्यंत तिखट असले पाहिजेत ही गोष्ट स्पष्ट आहे. यशवंतराव ती जखम कधी विसरले नाहीत व त्यानंतरच्या कालखंडात यशवंतराव महाराष्ट्रात सर्वेसर्वा पदाला पोचल्याने शंकररावांना महाराष्ट्राच्या जीवनातून राजकीयदृष्ट्या बहिष्कृत व्हावे लागले.

एकला चलो रे

हा अघोषित बहिष्कार महाराष्ट्रातील काँग्रेस पक्षाच्या राजवटीत आजवर दूर झालेला नव्हता. संयुक्त महाराष्ट्रवादी अधिकारपदावर होते तेव्हाही तो होताच आणि शिवसेना, भाजप यांच्या राजवटीत तर त्यांना तो अघोषित ठेवण्याचे कारण नसले तरी, त्या घोषणे-अघोषणेचा विचारही करण्याचे कारण नाही, इतके त्यांना शंकरराव आज दुर्लक्षणीय वाटणे स्वाभाविक आहे. हिंदुत्वाच्या राजकारणाला शंकररावांचा जो कडवा विरोध होता त्यातून ही उपेक्षा समजण्यासारखी आहे व ती शंकररावांनीही स्वतःचे एक महत्त्वाचे श्रेय म्हणूनच स्वीकारली असती.

समाजवादी मंडळींना मात्र ते इतके दुरावले नाहीत; परंतु त्यांना ते तितके जवळचेही वाटले नाहीत. मूलभूत तात्त्विक फरक हे याचे एक कारण तर होतेच, परंतु सातारला सेवादल मेळाव्याच्या प्रसंगी त्यांनी 'ही शिवशक्ती कोठे जाणार?' अशी तत्कालीन समाजवादी नेतृत्त्वाविषयी व्यक्त केलेली चिंता आणि त्यातूनच पुढे सेवादलाची स्वायत्तता हिरावून घेण्याची केलेली कारवाई या गोष्टीही या परिस्थितीला कारणीभूत होत्या. महाराष्ट्र काँग्रेसमध्ये स्थान राहिले नाही, महाराष्ट्रातील अन्य राजकीय पक्षांत मान राहिला नाही, जनमानसातून आदराची भावना ओसरली अशी महाराष्ट्रात शंकररावांची स्थिति झाली. पंडित नेहरूंच्या इच्छेविरुद्ध १९५१ मध्ये काँग्रेसच्या अध्यक्षपदाची निवडणूक त्यांनी लढविली व ते पडले. शंकररावांच्या कार्यकर्तृत्वाच्या काळात भारतीय स्तरावर नेहरू सर्वेसर्वा होते. ते क्षेत्रही शंकररावांना त्यामुळे अगदीच बंद झाले नसले तरी, अतिशय मर्यादित झाले.

शंकररावांची जीवनकथा ही एका अर्थाने अपयशांची मालिका आहे. परंतु जो साधनापथ ते चालू पाहत होते त्यावरील उत्तुंग शिखरे सर करण्याच्या ईर्ष्येत शेवटच्या टप्प्यावर आलेली ती अपयशे आहेत. यातील वृत्तीचे व साहसाचे ज्यांना कौतुक नसते, त्याविषयी आदरभाव नसतो, त्यांच्या दृष्टीने ही शेवटची घसरण हास्यास्पदच ठरते. The ridiculous is only an inch short of the sublime, असा तो विदारक अनुभव असतो.

आतून तुटेपर्यंत आणि आतून तुटल्यानंतरही शंकरराव या साधनापथावरून विचलित झाले नाहीत, हे शंकररावांचे श्रेय आहे.

शंकररावांचे जीवन ही एक उदात्त शोकांतिका आहे. या शोकांतिकेतील रसाचा स्पर्श आपल्या मनाला होऊ देणे हे देखील आपल्या जीवनाला उन्नयन देण्याचे साधन होऊ शकेल.

तशी भावना व तशी दृष्टी यांची मात्र आवश्यकता आहे.



शंकरराव देवांचा साध्यविचार : प्राथमिक चर्चा

मे० पु० रेगे

कै. शंकरराव देव हे निष्ठावान गांधीवादी कार्यकर्ते म्हणून प्रसिद्ध होते. त्यांच्या निष्ठेचा जसा कस लागला तसा फारच थोड्यांच्या निष्ठेचा लागला असेल. पूर्णपणे समर्पित असे जीवन ते जगले. पण कार्यकर्ते म्हणून जरी ते पहिल्या रांगेतले होते; तरी, गांधीवादी विचारवंत म्हणून त्यांची ओळख नव्हती. आचार्य स. ज. भागवत, आचार्य शं. द. जावडेकर आणि दादा धर्माधिकारी ह्यांची नावे गांधीवादी विचारवंत म्हणून लोकांनी घेतली असती. पण त्यांचे साध्य आणि साधने हे पुस्तक जर कुणी वाचले तर देव हे केवळ कार्यकर्ते नव्हते, तर आपण नेमके काय करीत आहोत, त्याच्या प्रामाण्याचे, मूल्याचे अधिष्ठान काय आहे हे गंभीरपणे आणि तपशीलात जाऊन तपासणारे चिंतनशील विचारवंत होते हे त्याला सहज आढळून येईल.

ह्या लेखात मी ह्या पुस्तकाचे परीक्षण केलेले नाही. एका लेखाच्या आवाक्यापलीकडचा तो विषय आहे. पण साध्या-विषयीच्या त्यांच्या विचारांची प्राथमिक चर्चा मी केली आहे.

देवांना अभिप्रेत असलेले हे साध्य काय आहे? देवांच्या शब्दांत ते असे आहे :

"सर्वात्मैकसिद्ध ऋषीच्या पवित्र व प्रेमळ अंतःकरणातून सर्व प्राणिमात्रांबद्दल मैत्री-भावना प्रगट" करणाऱ्या पुढील प्रार्थनेत ते प्रकट झाले आहे :

सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु । सर्वे सन्तु निरामयाः ।।
सर्वे भद्राणि पश्यन्तु । मा कश्चिद् दुःखमाप्नुयात् ।।

हेच साध्य ज्ञानेश्वरीतील प्रसिद्ध पसायदानात मूर्त झाले आहे आणि रामराज्याच्या कल्पनेत त्याचाच आविष्कार झाला आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. 'रामराज्य म्हणजे राम या खास व्यक्तीचे राज्य अशी मूळ कल्पना नाही. रामराज्य या शब्दाने एका विशिष्ट आदर्श समाजरचनेचा बोध होतो.' (पृ. ३). ह्या समाजरचनेचे सार पुढील श्लोकात येते :

संतुष्टाः सर्वसिद्धार्था निर्भयाः स्वैरचारिणः ।
नराः सत्यव्रताश्चासन् रामे राज्ये प्रशासति ।।

सर्व लोक स्वैराचारी होते. म्हणजे दंडशक्तीचा वापर करून त्यांना सन्मार्गावर ठेवणारी शासनव्यवस्था समाजात नव्हती. तिची आवश्यकता नव्हती. कारण, लोक आत्मशासक होते; ते सत्यव्रत होते. म्हणजे धर्माला अनुसरून नित्य वागणारे होते. त्यामुळे कुणाला इतरांपासून भय नव्हते; ते निर्भय होते, आणि सर्वसिद्धार्थ होते. सर्व पुरुषार्थांची त्यांना प्राप्ती होत असे व त्यामुळे ते तृप्त होते.

तेव्हा पूर्णपणे सुसंवादी, न्यायी पण न्यायाच्या पलीकडे असलेल्या बंधुभावावर किंवा आत्मौपम्य वृत्तीवर आधारलेला, ज्यातून शासनव्यवस्था गळून पडली आहे असा समाज असे ह्या साध्याचे थोडक्यात वर्णन करता येईल.

प्राचीन काळी हे साध्य म्हणून स्वीकारले गेले असो, नसो आदर्श समाजाचे रूप असे असते ही सर्वमान्य कल्पना होती. आधुनिक काळात आदर्श समाजाची जी कल्पना मार्क्सवादाने मांडली तिचा तोंडवळा आणि आशय असाच आहे हे देवांनी दाखवून दिले आहे. लेनिनचे पुढील दोन उतारे यासंदर्भात उद्धृत करतात :

"सामाजिक व्यवहाराच्या ज्या आधारतत्त्वांचा आज शेकडो हजारो वर्षांपासून धर्मप्रवचनातून केवळ वाचिक उपदेश केला जात आहे, त्या तत्त्वाप्रमाणे वागण्याची सवय शनैः शनैः या आदर्श समाजातील लोकांना लागेल. त्यांचे श्रम इतके सहाय्यक होतील की ते स्वेच्छेने, स्वतःच्या शक्तीप्रमाणे काम करतील... सामुदायिक श्रमाने निर्माण केलेली संपत्ती प्रत्येकाला त्याच्या श्रमांच्या प्रमाणात विभागून देण्याची जरुरी उरणार नाही. प्रत्येकजण आपल्या गरजेप्रमाणे घेण्यास स्वतंत्र राहील. अशा समाजात व्यक्तीचा विकास समाजाच्या सुखासाठी केलेल्या सेवेतून होईल."

आणि

"साम्यवादी समाजव्यवस्थेत भांडवलशाहीने केलेला प्रतिक्रियात्मक विरोध मोडून काढण्यात आला आणि भांडवलदार वर्ग नाहीसा झाला, समाजातील वर्गसंस्था लुप्त

झाली म्हणजे सरकार ह्या संस्थेचा अस्त होतो व खऱ्या स्वातंत्र्यसूर्याचा उदय होतो. मगच निरपवाद लोकशाहीची सत्यार्थाने प्रस्थापना होईल व अखेर समाजातील सर्व स्त्री-पुरुष स्वतंत्र झाल्यामुळे या लोकशाहीचेही काही काम न राहिल्यामुळे ती अंतर्धान पावेल."

तेव्हा आदर्श आणि साध्य म्हणून स्वीकारण्यात आलेल्या साम्यवादी समाजव्यवस्थेत शासन किंवा सरकार असे काही असणार नाही, पण समाज पूर्णपणे सुसंवादी असेल, प्रत्येकजण अंतःप्रेरणेने इतरांशी सहकार्य करील आणि समाजाची धारणा करीत असताना स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वाचा विकास आणि मुक्त आविष्कार साधेल.

प्राचीन किंवा भारतीय आदर्श आणि आधुनिक मार्क्सवादी आदर्श ह्यात बरेच साम्य असले तरी, एक महत्त्वाचा भेद आहे हे ध्यानात घेतले पाहिजे. प्राचीन आदर्शात धर्म हे मध्यवर्ती तत्त्व आहे. धर्म म्हणजे व्यक्तीने समाजाच्या संदर्भात आणि विश्वाच्या संदर्भात जे आचरण करणे योग्य आहे ते आचरण. जेव्हा सर्वजण अंतःस्फूर्तीने धर्माचे पालन करतात, तेव्हा समाजात सुसंवाद असतो. प्रत्येकाला धर्माशी सुसंगत असलेल्या अर्थ-काम ह्या पुरुषार्थाची प्राप्ती होते आणि सर्वजण 'संतुष्ट, सर्वसिद्धार्थ' असतात, पण जेव्हा काही कारणाने माणसांत अर्थकामा-विषयीचा मोह निर्माण होतो, तेव्हा माणसाची वृत्ती द्विधा वनते, धर्म आणि अर्थ-काम ह्यात द्वंद्व उभे राहते आणि धर्माचे नेहमीच पालन होते असे नाही. अशा स्थितीत लोकांना धर्माचे आचरण करायला भाग पाडण्यासाठी दंडशक्तीचा वापर होणे इष्ट ठरते. पारंपरिक हिंदू सिद्धान्ताप्रमाणे धर्माचा क्रमाने अधिकाधिक लोप होत जातो. 'कृत, त्रेता, द्वापार व कली ही चार युगे समाप्त झाली म्हणजे पुन्हा सत्ययुगाचा (कृतकयुगाचा) उदय होतो' असे हे कालचक्र फिरत राहते.

एक प्रश्न उपस्थित करणे आवश्यक आहे. सत्ययुगातील समाजस्थिती आदर्श असली, तरी ती साध्य आहे असे परंपरेत मानले गेले आहे का? म्हणजे माणसांनी प्रयत्न करून जी घडवून आणावी, सिद्ध करावी अशी ती आहे असे मानण्यात आले आहे का? ह्याचे उत्तर नकारार्थी द्यावे लागेल. व्यक्तीची स्वतःची प्रकृती व समाज आणि विश्व यांतील तिचे स्थान ह्यावर व्यक्तीचा धर्म अवलंबून असतो, ह्यांनी तो निश्चित होतो हे सत्य आहे; पण व्यक्तीच्या स्वतःच्या जवाबदारीची व्याप्ती स्वतःचा धर्म कोणत्याही परिस्थितीत परिपूर्णपणे पाळणे एवढ्यापुरतीच आहे. अशा रीतीने वागण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या व्यक्तीच्या उदाहरणाने आणि उपदेशाने इतर काही माणसे धर्म पाळायला अधिक प्रमाणात प्रवृत्त होतील ही शक्यता अर्थात आहेच; पण त्रेतायुगात जेव्हा धर्म तुलनेने क्षीण आणि शवल झालेला असतो, तेव्हा प्रयत्न करून शुद्ध धर्माची सवंध समाजात पुनः स्थापना करणे, सत्ययुग पुन्हा प्रस्थापित करणे हे व्यक्तीचे (किंवा व्यक्तीसंघाचे) ध्येय, साध्य नसते, ही तिची (किंवा त्याची) जवावदारी नसते. ही तिच्या सामर्थ्यापलीकडची गोष्ट आहे. सत्ययुगाची पुनःस्थापना कालक्रमाने घडून येईल, आणि येईलच; पण व्यक्तीची जवावदारी स्वतःचे आचरण शक्य तितक्या प्रमाणात शुद्ध धर्माशी सुसंगत असे असेल हे पाहण्यापुरती असते.

पण देवांची भूमिका वेगळी आहे. ते म्हणतात, "...पुन्हा सत्ययुगाचा उदय होणार आहे हे लक्षात ठेवणे जरूर आहे. या दृष्टीने प्रयत्नाला देव मानून सत्ययुगाच्या स्थापनेसाठी प्रयत्न करणे योग्य होईल." म्हणजे

संतुष्टाः सर्वसिद्धार्था निर्भयाः स्वैरचारिणः।
नराः सत्यव्रताश्चासन्...

(लोक संतुष्ट, ज्यांनी सर्व पुरुषार्थ सिद्ध केले आहेत असे, निर्भय, अंतःप्रेरणेने वागणारे व सत्यव्रत असे जे होते) ती परिस्थिती प्रयत्नसाध्य असून ती परत निर्माण करण्याचा यत्न करीत राहणे हे सर्वांचे कर्तव्य आहे. येथे अर्थात देव परंपरेला 'आधुनिक'वळण देत आहेत.

ह्या संदर्भात एक मुद्दा देव मांडतात. समाजातील सर्व व्यक्ती अंतःप्रेरणेने आणि पूर्ण सुसंवादाने एकमेकांशी वागतात ही परिस्थिती कशी काय शक्य होते? देव म्हणतात, "अशा प्रकारचे उच्च कोटीचे स्वातंत्र्य, सहकार्य व संवादित्व समाजात तेव्हाच नांदू शकेल, जेव्हा त्या समाजातील व्यक्तींचा परस्परांवरोवरचा व्यवहार शुद्ध प्रेमाच्या पायावर चालेल." (पृ. ७) असे शुद्ध प्रेम म्हणजे परस्परांविषयीचा वंधुभाव होय असे कुणी मानेल, पण वंधुभाव पुरेसा नाही असे देवांचे म्हणणे आहे. वंधुभावात "द्वैत गृहीत असल्यामुळे त्यात एक मोठा दोष व धोका आहे. जेथे द्वैत आहे, तेथे भय आहे व भयांतूनच संघर्ष निर्माण होतो. भाऊ एकमेकांवर प्रेम करतात हे खरे पण ते एकमेकांचा द्वेष करतात हेही तितकेच खरे... तेव्हा जगात प्रेम

अनुक्रमणिका

व शांती स्थापावयाची तर मानवाला बंधुत्वाच्या द्वैतभावनेतून पार एकत्वाच्या भावनेत गेले पाहिजे, आणि या दृष्टीने हिंदुधर्मातील अद्वैत वा आत्म्याचे एकत्व सर्वश्रेष्ठ व सर्वोपयोगी ठरते... सर्व लोक आपल्यात व आपण सर्व लोकांत ही भावना ज्या पुरुषात दृढ झाली त्याच्या बाबतीत स्वार्थ व परार्थ असे दोन अर्थ उरतच नाहीत... 'तू आपल्या शेजाऱ्यावर आपल्याप्रमाणेच प्रीती कर' किंवा 'लोकांनी आपणाशी जसे वागावे असे आपणास वाटते तसे आपण त्यांच्याशी वागले पाहिजे.' या व यासारख्या ख्रिस्ताच्या आज्ञा अथवा महाभारतातील

'यदन्यैर्विहितं नेच्छेदात्मनः कर्म पुरुषः ।
न तत्परेषु कुर्वीत जानन्नप्रियमात्मनः ।।'

. हा उपदेश या आत्मौपम्य दृष्टीचे एक अंग (आहे.)" (पृ. ७-९) पण एवढेच नव्हे, "आपणास जे वर्तन दुःखकारक तेच दुसऱ्यांना दुःखकारक म्हणून आपण दुसऱ्याशी दुःखदायक वर्तन करू ये हे वोलूनचालून नकारात्मक तत्त्व आहे. म्हणून ते आदर्श समाजातील लोकव्यवहारांचे नियामक असू शकत नाही. आपल्याला जे सुखकारक वाटते तेच लोकांना सुखकारक होईल म्हणून लोकांना जो व्यवहार सुखकारक होईल तोच व्यवहार आपण केला पाहिजे ह्या भावरूप तत्त्वाचे अधिष्ठान त्यांच्या व्यवहाराला असले पाहिजे." (पृ.९-१०)

देव आणखी म्हणतात, "यावरून दुसरी एक गोष्ट आपोआपच सिद्ध होते. ती ही की, या आदर्श समाजातील आदर्श पुरुष ... 'यत्र वा अस्य सर्वात्मैवाभूत्' (हे सर्व म्हणजे आपला आत्माच आहे अशी ज्याची स्थिती आहे असा)... या कोटीचा असला पाहिजे. ज्या समाजात असे पुरुष जितके अधिक तितका तो समाज आदर्शावस्थेच्या नजीक जाईल व त्याची ही आदर्शावस्था अधिक टिकेल." (पृ. ९) तेव्हा देवांची भूमिका काहीशा वेगळ्या रीतीने अशी मांडता येईल : स्वार्थ आणि परार्थ हा भेद पुसून टाकून सर्वांचे कल्याण साधण्यासाठी समबुद्धीने झटणे ही खरी नीती होय. ज्याची दृष्टी अद्वैतात स्थिर झाली आहे, व म्हणून जो आत्मौपम्य बुद्धीने जगतो त्यालाच ही नीती पाळता येणे शक्य असते आणि अशा रीतीने जगणे हा त्याच्या ह्या वृत्तीचा स्वाभाविक आविष्कार असतो. अशा माणसांचा बनलेला समाज हा आदर्श समाज असतो आणि असा समाज - संतुष्ट, सर्वसिद्धार्थ, निर्भय, स्वैराचारी, सत्यव्रत माणसांचा समाज - आपल्या प्रयत्नांनी सिद्ध करणे आणि सिद्ध झाल्यावर टिकवून धरणे हे माणसांचे परमसाध्य आहे.

देवांनी याज्ञवल्क्याचे वचन उद्धृत केले आहे : "यत्र वा अस्य सर्वमात्मैवाभूत् तत्... केन कं मन्वीत, तत्केन कं विजानीयात?" ह्याचा नेहमीचा अर्थ असा की, हे सर्व आहे तो मीच आहे अशी ज्याची दृष्टी आली आहे तो लौकिक अनुभवापलीकडे गेलेला असतो. अनेक पदार्थ आहेत, अनेक जीवात्मे आहेत, त्यांतील मी एक आहे, ह्या सर्वांच्या सुखदुःखमय अशा भिन्न अवस्था आहेत, त्यांच्यापासून मला माझी साध्ये प्राप्त होतात, योग्य ती कर्मे करून ही साध्ये मी सिद्ध करतो, असे करणे हे माझे कर्तव्य आहे असे जे जगाविषयीचे आणि स्वतःविषयीचे आपले दर्शन असते त्याच्या पलीकडे अद्वैती गेलेला असतो. अस्तित्व आणि नाश, सुख आणि दुःख अशा सर्व द्वंद्वांपलीकडचा, शुद्ध एकतेचा आनंदमय असा अनुभव हे त्याचे नित्य स्वरूप असते. तो मुक्त असतो. साध्ये आणि कर्तव्ये ह्यांच्या पलीकडचे असे त्याचे अस्तित्व असते.

असा अनुभव, अशी अवस्था असते असे देव मानतात की नाही याचा विचार येथे करायचे कारण नाही. प्रस्तुत विवेचनात त्याचा ते निर्देश करीत नाहीत. अद्वैती दृष्टीचा माणूस म्हणजे आपण आणि इतर यांच्यातील भेद जो मानीत नाही, जे इतर म्हणून भासतात ती आपलीच रूपे आहेत, ते म्हणजे आपणच आहोत असे जो मानतो असा माणूस. भिन्न माणसांची, त्यांच्या भिन्न अवस्थांची जाणीव त्याला असते; पण त्याबरोबरच ही भिन्न माणसे म्हणजे म्हणजे आपणच आहोत अशी जाणीवही त्याला असते; तो भेदांच्या पलीकडे गेलेला नसतो. भेदांच्या जगात राहून त्याने भेदांचे निरसन केलेले असते. भेद असून नसल्यासारखे असतात. तो अर्थ-साधनेपलीकडे गेलेला नसतो. त्याला स्वार्थही असतो आणि परार्थही असतो. पण त्याच्या दृष्टीने परार्थ हे स्वार्थाचेच रूप असते. म्हणून ज्या स्वाभाविकपणे, 'रागतः' तो स्वार्थ साधतो त्याच स्वाभाविकपणे तो परार्थ साधतो, किंवा अधिक नेमकेपणे बोलायचे तर सर्व भूतांचे हित, ती आपलीच रूपे आहेत हे जाणून तो समबुद्धीने साधत असतो आणि सर्व भूतातील एक या नात्याने ह्यातून त्याचेही हित साधले जाते. रागतः आपले हित साधणे आणि कर्तव्यबुद्धीने इतरांचे हित साधणे हा भेद त्याच्याबाबतीत उरलेला नसतो.





पारंपरिक अद्वैती अध्यात्मिक विचाराला देव एक कलाटणी देत आहेत असे दिसते. सर्व भेदांच्या पलीकडे असलेली केवलं अवस्था हे पारंपरिक दृष्टीने परम सत्य आहे आणि अशी अवस्था प्राप्त करून घेणे हे परम साध्य आहे. हे सत्य आणि साध्य देव स्वीकारतात की नाही ही गोष्ट येथे अस्पष्ट राहते. जे परमसत्य ते येथे घोषित करतात ते हे की, आपण म्हणजे परमात्माच आहोत आणि इतर सर्व ही परमात्म्याची, म्हणजे आपलीच रूपे आहेत. तेव्हा एका दृष्टीने भेद राहतात आणि एका दृष्टीने त्यांचे निरसन झालेले असते. हेगेलच्या पद्धतीने हे असे मांडता येईल : (आपल्याहून) इतर पण जो वेगळा/कुणी नसतो; (ॲन् अदर हू इज नॉट ॲनादर.) ह्यामुळे ह्या परम सत्याच्या चौकटीत भिन्न जीवात्मे आणि त्यांच्या भिन्न अवस्था राहतात, आणि त्यापासून आपल्याला आपली साध्ये मिळतात. उदा. आजारी माणसांवर उपचार करणे, लहान मुलाला शिकविणे इ. पारंपरिक अद्वैताप्रमाणे ज्याला केवल अनुभव प्राप्त झाला आहे असा माणूस कर्तव्याच्या पलीकडे जातो. देवांना अभिप्रेत असलेला सिद्ध नेहमीच कर्तव्याच्या परिघात राहतो, पण सिद्ध आणि साधक यांच्यात कर्तव्यबुद्धीच्या संदर्भात एक फरक असतो. मूलभूत नैतिक नियम असा मांडता येईल : स्वतःचे इष्ट साधताना सर्व माणसांच्या (अधिक व्यापक दृष्टीने भूतमात्रांच्या) समान कल्याणाला समान महत्त्व दिले जाईल अशा रीतीने ते साधले गेले पाहिजे. साधकाला हा नियम जाणीवपूर्वक मनात बाळगून आपल्या इच्छावासनांना आवर घालावा लागतो; जे करावेसे वाटत नाही ते करायला स्वतःला उद्युक्त करावे लागते. साधक ह्या नियमाच्या अधिपत्याखाली असतो. सिद्ध, म्हणजे आत्मौपम्य दृष्टीत जो स्थिर झाला आहे, असा माणूस उत्स्फूर्तपणे, स्वयंप्रेरणेने ह्या नियमाला अनुसरून वागतो. ही त्याची स्वभाववृत्ती झालेली असते. ह्या नियमाचे बंधन त्याच्यावर नसते; पण त्याच्या मुक्त विहारात हा नियम पाळला जात असल्याचे दिसून येते. तेव्हा 'कर्तव्य' ह्या संकल्पनेत जी बंधनकारकता अंतर्भूत असते तिचा अभाव सिद्धाच्या संदर्भात असला तरी, कर्तव्य केले जाण्यात 'जे घडणे योग्य होते ते घडले' हा जो आशय आहे तो सिद्धाच्या आचरणात मूर्त झालेला असतो.

सारांश, देव सकृद्दर्शनी तरी पारंपरिक भारतीय अद्वैती विचारात दोन अंगांनी बदल करतात. एक, अद्वैती सिद्धाला ते अखेरपर्यंत कर्तव्याच्या परिघात ठेवतात. दोन, अशा सिद्धांचा बनलेला समाज स्थापन करणे हे मानवी साध्य आहे आणि तो स्थापन करणे हे मानवी साध्य आहे आणि म्हणून तो स्थापन करण्याचे प्रयत्न करीत राहणे ही माणसांची नैतिक जबाबदारी आहे ही भूमिका ते स्वीकारतात.

'अर्वाचीनांची आदर्श समाज कल्पना' असे जिचे देव वर्णन करतात ती आपण वर म्हटल्याप्रमाणे आणि त्यांनीच दाखवून दिल्याप्रमाणे मार्क्सप्रणीत कल्पना आहे. ती अर्वाचीनांची प्रातिनिधिक कल्पना आहे असे म्हणता येणार नाही. सत्ययुगातील समाज ही प्राचीन भारतीयांची प्रातिनिधिक कल्पना होती, पण असा समाज हे मानवी साध्य आहे आणि ते सिद्ध करण्याचे प्रयत्न करणे हे माणसांचे कर्तव्य अशी कल्पना नव्हती. अर्वाचीन काळात आणि प्राचीन काळातही आदर्श मानवी समाजाची अनेक काल्पनिक चित्रे (युटोपिआ) रंगविण्यात आली आहेत. प्लेटोचे रिपब्लिक हा कदाचित् सर्वात परिचित असा युटोपिआ आहे. भांडवली अर्थव्यवस्थेत जी निर्घृणता, नैतिक कोडगेपणा, दारिद्र्य, माणसांचे अमानुषीकरण इ. आढळून येतात त्यांना विटलेल्या अनेकांनी 'समाजवादी' युटोपिआ रंगविलेले आहेत; पण हे युटोपिआ साध्ये म्हणून मांडलेली किंवा स्वीकारलेली नसतात. माणसांच्या ज्या आकांक्षा, प्रेरणा, गरजा, इ. ह्यांना वास्तव समाजव्यवस्थेत वाव लाभत नाही त्यांची परिपूर्ती एका काल्पनिक समाजात करण्यात आलेली असते. ह्याबरोबरच प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेल्या समाजव्यवस्थेचे मूल्यमापन करणारे मानदंड असेही त्यांचे स्वरूप व स्थान असू शकते. पण मार्क्सप्रणीत साम्यवादी समाज हा त्याच्या दृष्टीने युटोपिआ नाही. असा समाज म्हणजे मानवी इतिहासाची अनिवार्य अशी फलश्रुती आहे; ते मानवी इतिहासाचे पूर्ण साफल्य आहे; पण ह्याबरोबरच ते माणसाचे साध्यही आहे. ते सिद्ध करणे ही माणसांवर सोपविण्यात आलेली इतिहासदत्त अशी कामगिरी आहे; विशेषतः श्रमजीवी वर्गावर सोपविण्यात आलेली आणि ती पार पाडण्यात तो अटळपणे यशस्वी होणार आहे.

ह्या सिद्धांतामागे मार्क्सने मानवी प्रकृतीविषयी स्वीकारलेले एक गृहीत आहे. माणसाची, एक प्रकारचा प्राणी असलेल्या माणसाची एक विशिष्ट प्रकृती आहे. ह्या प्रकृतीला एक सामाजिक अंग असते. किंवा अधिक यथार्थपणे बोलायचे तर मानवी प्राण्याची, व्यक्तीची विशिष्ट प्रकृती सामाजिक-

वैयक्तिक अशी असते. सामाजिकता ही मानवी व्यक्तीच्या प्रकृतीत भिनलेली असते. ह्या प्रकृतीच्या मुक्त आविष्कारात चांगले मानवी जीवन सामावलेले असते; पण येथे इतर प्राणी आणि माणूस ह्यांच्यामधील एक मूलगामी फरक ध्यानात घेतला पाहिजे. एखादा कुत्रा किंवा घोडा घेतला तर जेव्हा त्याची वाढ पूर्ण झालेली असते तेव्हा त्याची स्वतःची, त्या प्रकारचा प्राणी म्हणून असलेली विशिष्ट प्रकृती पूर्णपणे प्राप्त झालेली असते व कुत्रा किंवा घोडा म्हणून त्याचे जे जगणे असते त्यात ती व्यक्त होत असते. पण माणूस स्वतःची प्रकृती इतिहासात विकसित करून, सिद्ध करून प्राप्त करून घेत असतो. एका बाजूने ही प्रकृती त्याला लाभलेली असते. दुसऱ्या बाजूने तिचा इतिहासाद्वारा विकास घडवून आणून त्याला ती साधावी लागते.

माणसाच्या सामाजिकतेमुळे माणूस नेहमी समाज करून राहतो. आदिम मानवी समाजात माणसाची प्रकृती त्याच्या सामाजिकतेत सुप्त किंवा लुप्त असते; विशिष्ट, स्वतंत्र व्यक्ती असे आपले स्वरूप आहे ही जाणीव माणसांना नसते. पण ह्यामुळे आदिम समाजात (भेदांच्या अलिकडचा असा) सुसंवाद असतो. हा मानवी इतिहासाचा प्रारंभ आहे. माणसाचे वैशिष्ट्य असे की प्राणी म्हणून त्याच्या ज्या गरजा-वासना असतात त्यांचे समाधान योग्य त्या भौतिक वस्तूंचे उत्पादन करून तो करतो, आणि हे उत्पादन करण्यासाठी उत्पादन साधनांची निर्मितीही करतो. ह्यातून मानवी इतिहासाच्या प्रक्रियेला प्रारंभ होतो. ह्या प्रक्रियेचा तपशील, तिचे अनेक टप्पे ह्यात शिरायचे कारण नाही. स्थूलमानाने असे म्हणता येईल की, जेव्हा उत्पादन-साधनांच्या साहाय्याने उत्पादनाला सुरुवात होते, तेव्हा समाजाचे दोन मुख्य वर्गांत विभाजन होते. उत्पादन साधनांची मालकी ज्याच्याकडे आहे असा मालक-वर्ग आणि ज्याच्याकडे अशी मालकी नसते पण जो उत्पादन-साधनांच्या साहाय्याने श्रम करून उपभोग्य वस्तूंचे उत्पादन करीत असतो असा श्रमजीवी वर्ग. ह्या वर्गाने उत्पादन केलेल्या वस्तूंची मालकी मालक-वर्गाकडे जाते. श्रमजीवी वर्गाला फक्त देहधारणेपुरता वाटा उत्पादित वस्तूंमध्ये मिळतो. वर्गीय समाजव्यवस्था अशा शोषणावर आधारलेली असते. आदिम समाजात मानवी जाणीव जरी अस्पृष्ट असली तरी समग्र, अखंड असते. वर्गीय समाजात माणसांची जाणीव ते ज्या वर्गाचे असतात त्याने निश्चित झालेली असते. ती वर्गीय जाणीव असते व म्हणून खंडित आणि त्यामुळे विकृत असते. भिन्न वर्गांची व्यवस्था असे समाजाचे स्वरूप बनते. हे वर्ग केवळ भिन्न नसतात. ते परस्परविरोधी असतात; त्यांच्यामधील नाते हे कलहाचे, विग्रहाचे असते. कारण शोषक-शोषित ह्या स्वरूपाचे हे नाते असते. पण ह्याबरोबरच वर्गीय समाजाला एक विधायक, भावात्मक बाजूही असते. त्याच्यात पूर्वीपेक्षा तुलनेने अधिक समर्थ अशा उत्पादनसाधनांचा वापर होत असल्यामुळे उत्पादन वाढवलेले असते. ह्यातील मुख्य वाटा जरी मालक-वर्गाकडे जात असला तरी, श्रमजीवी वर्गालाही त्याच्यात काही वाटा मिळतो. ह्यामुळे सबंध समाजाची जीवनधारणा तुलनेने अधिक चांगली होते.

मानवी अस्तित्व हे नेहमी शारीरिक-मानसिक असे दुहेरी असते. विश्वाविषयीच्या आणि माणसाविषयीच्या संकल्पना, नैतिक व धार्मिक-अध्यात्मिक मूल्ये, सौंदर्यात्मक आदर्श, कायदे, सुसंस्कृतपणाचे आदर्श इत्यादींतून आणि त्यांना अनुसरून होणारा सामाजिक-सांस्कृतिक व्यवहार ह्यात हे मानसिक अस्तित्व मूर्त झालेले असते. ह्या मानसिक निर्मितीला विचारप्रणाली (आणि तिला अनुसरून होणारा व्यवहार) म्हणूया. वर्गीय समाजात निर्माण करण्यात आलेली आणि स्थिर झालेली विचारप्रणाली ही त्या समाजात प्रभुत्वाच्या स्थानी असलेल्या मालकवर्गाच्या हितसंबंधांशी सुसंगत आणि त्यांना पोषक अशी असते. पण काही काळ तरी हे हितसंबंध समाजाच्या हिताशी जुळणारे असल्यामुळे ती सबंध समाजाकडून प्रमाण म्हणून स्वीकारली जाते. पण जेव्हा मालकवर्ग आणि इतर समाज, विशेषतः श्रमजीवी वर्ग ह्यांच्या हितसंबंधातील विरोध स्पष्ट होऊ लागतो, तेव्हा ती सबंध समाजावर लादावी लागते. विशेषतः शासनव्यवस्था किंवा सरकार हे प्रभू-वर्गाच्या हातातले दडपशाही करण्याचे प्रमुख साधन असते. वर्गीय समाजात कधी ना कधी श्रमजीवी वर्गाचा प्रचलित व्यवस्थेला असलेला विरोध स्पष्ट होऊ लागतो व तो सरकारकडून दडपला जातो. तेव्हा वर्गीय समाज नेहमी हिंसेवर आधारलेला समाज असतो. ह्या हिंसेचे मूळ शोषणात असते आणि त्याला होणारा प्रतिकार आणि प्रतिकाराची दडपणूक असे ह्या हिंसेचे स्वरूप असते. शोषितांची हिंसा ही शोषण आणि अन्याय ह्यांच्याविरुद्ध असाहाय्यतेने केलेल्या प्रतिषेधाच्या स्वरूपाची असते, तर शोषकांची हिंसा ही अन्यायाच्या संरक्षणासाठी केलेली आक्रमक हिंसा असते.

इतिहासाच्या अखेरच्या टप्प्यावर समाजात अजस्त्र यंत्रांच्या साहाय्याने करण्यात येणारे प्रचंड प्रमाणावरील उत्पादन होत असते. मूठभर भांडवलदार वर्गाची ह्या उत्पादनसाधनांवर मालकी असते. ह्याशिवाय समाजात एकच वर्ग उरलेला असतो आणि तो म्हणजे स्वतःच्या श्रमशक्तीशिवाय दुसरे कोणतेही उत्पादन-साधन ज्यांच्याजवळ नसते असा अफाट श्रमजीवी वर्ग. कामगारांना जगण्यासाठी आणि प्रजोत्पादन करून वृद्ध कामगारांच्या जागी तरुण कामगार उपलब्ध करून देण्यासाठी जेवढे आवश्यक आहे तेवढे वेतन मालक देतो. उरलेले उत्पादन तो बळकावतो आणि ह्यातून त्याचा नफा त्याला मिळतो. पण ह्या रचनेत एक अंतर्विरोध आहे. कारण, कामगार-वर्ग बहुसंख्य असतो. जे प्रचंड उत्पादन होत असते ते कुणीतरी विकत घेतल्याशिवाय मालक-वर्गाला त्याचा नफा मिळणार नसतो. हे ग्राहक म्हणजे कामगार पण ते दारिद्र्याच्या सीमेवर जगत असल्यामुळे त्यांच्याकडे क्रयशक्ती नसते. उत्पादित माल पडून राहतो. मालकांना नफा मिळत नाही आणि उत्पादन हे मालकांच्या नफ्यासाठी होत असल्यामुळे ते कुंठीत होते.

ह्या परिस्थितीत कामगार वर्ग उठाव करतो, सरकारी पोलिस आणि सैन्य हे आता कामगारवर्गाचा भाग झाल्यामुळे त्याच्या बाजूचे असते, त्यामुळे उठाव यशस्वी होतो, कामगारवर्ग राजकीय सत्ता काबीज करतो व आपल्या हाती घेतो, उत्पादनाची साधने (कारखाने इ.) मालकवर्गाकडून हिसकावून घेऊन समाजाच्या मालकीची करतो. ही इतिहासातील अखेरची क्रांती होय. आता, मूठभर भांडवलदार वर्गाचा अवशेष सोडला तर समाजात एकच वर्ग उरलेला असतो. ह्यापुढे उत्पादन हे भांडवलदारवर्गाच्या नफ्यासाठी न होता सबंध समाजाच्या मानवी गरजा, वासना, इच्छा ह्यांचे समाधान करण्यासाठी, माणसांच्या कल्याणासाठी होणार असते. जो भांडवलदारवर्ग उरलेला असतो त्याचाच फक्त ह्या व्यवस्थेला विरोध असतो. ह्या विरोधाचा पूर्ण बिमोड करून नायनाट करण्यासाठी कामगार-वर्ग सर्व राजकीय सत्ता आपल्या हाती घेतो; कामगारवर्गाची हुकुमशाही सर्व समाजावर लादतो. पण ही तात्पुरती अवस्था असते. जेव्हा अविशिष्ट भांडवलदार वर्गाचा विरोध पूर्णपणे नष्ट करण्यात येतो, तेव्हा समाजात वर्गच उरत नाहीत. शासनव्यवस्था किंवा सरकार ही संस्था समाजातील प्रमुख वर्गाचे प्रभुत्व सर्व समाजावर लादण्यासाठी आणि ह्या वर्गाच्या हितसंबंधाचे संरक्षण आणि संवर्धन करण्यासाठी अस्तित्वात आलेली असते. जेव्हा समाजात वर्गच उरत नाहीत तेव्हा तिचेही प्रयोजन संपुष्टात आलेले असते आणि मग सरकार सुकून जाते व गळून पडते.

आता जो समाज उदयाला आलेला असतो तो साम्यवादी समाज होय. त्याच्यात शासनसंस्था नसते. म्हणजे कायदे करणारे आणि भौतिक बळ वापरून कायद्यांची अंमलबजावणी करणारे संघटन त्याच्यात नसते. त्याची आवश्यकता नसते. कारण विशिष्ट वर्गांचे घटक म्हणून माणसांच्या हितसंबंधात जो विरोध असतो तो आता मावळलेला असतो. आदिम समाज जसा सुसंवादी असतो तसा साम्यवादी, मानवी व्यक्तीच्या मूलगामी सामाजिकतेमुळे, सुसंवादी असतो. ह्या दोहोतील फरक एवढाच - आणि हा कमालीचा फरक आहे - की आदिम समाजात व्यक्तींची मानवी प्रकृती सुप्त, अस्फुट असते, तर साम्यवादी समाजात ती पूर्णपणे विकसित आणि प्रस्फुट अशी असते. प्रत्येक व्यक्तीची वैशिष्ट्यपूर्ण, पृथगात्म अशी प्रकृती असते आणि तिचे जीवन म्हणजे ह्या प्रकृतीचा मुक्त आविष्कार असतो. प्रत्येक व्यक्तीचा असा आत्माविष्कार दुसऱ्या व्यक्तीच्या आत्माविष्कारातून भिन्न असतो. पण त्यात भेद असला तरी विसंवाद असत नाही; सुसंवादच असतो. माणसाला साजेशा कृत्यातून आणि वर्तनातून - निसर्गाच्या स्वरूपाचा शोध घेणे, कलाकृतींची निर्मिती, इतरांशी (माणसांशी, प्राणीवनस्पतींशी) सुसंवादी, आनंदमय, सूक्ष्मपदरी नाती जोडणे इ. हा आत्माविष्कार होत असतो. असा मुक्त आविष्कार करणारा प्राणी हे माणसाचे खरे स्वरूप आहे आणि रक्तबंबाळ इतिहासाची किंमत देऊन त्याने ते स्वतः आणि स्वतःसाठी सिद्ध केलेले असते.

अशा समाजाची स्थापना करण्यात मानवी इतिहासाची सांगता होते आणि ते माणसांचे अंतिम साध्यही आहे. आणखी दोन गोष्टींचा निर्देश येथे करणे आवश्यक आहे. वर्गीय समाजात, उदा. भांडवलशाही समाजात. व्यक्तींची जाणीव मूलतः वर्गीय असते. व्यक्ती ज्या वर्गाचा घटक असते त्याचे हितसंबंध आणि त्याला पोषक असलेली मूल्ये ह्यांनी ती प्रामुख्याने घडविलेली असते. मानवी व्यक्ती म्हणून व्यक्तीची जी समग्र जाणीव असते तिची जागा खंडित व विकृत वर्गीय जाणिवेने घेतलेली असते. हे खरे असले तरी मानवतेची समग्र जाणीव पूर्णपणे लोप पावलेली नसते. व्यक्तीच्या जीवनात ह्या

समग्र जाणिवेचा अनेक प्रकारे आविष्कार होत असतो. एक आविष्कार असा की इतिहासाचा शोध मानवजातीच्या अंतिम मुक्ततेच्या दिशेने अनिवार्यपणे वाहात आहे आणि कामगार वर्ग हा ह्या मुक्तीचे साधन आहे हे ओळखून इतर वर्गातील काही व्यक्ती कामगार वर्गाच्या ह्या ऐतिहासिक कार्याशी एकरूप होतात, स्वतःचा वर्ग सोडून देऊन जणूकाय कामगार बनतात आणि मानवी विमोचनाच्या अंतिम लढ्यात निष्ठेने, सर्वस्व पणाला लावून उतरतात. अशा व्यक्ती आणि कामगार वर्गातील आपल्या इतिहासदत्त कार्याची स्पष्ट आणि स्थिर ओळख असलेल्या सदस्य व्यक्ती ह्यांचा मिळून बनलेला साम्यवादी (कम्युनिस्ट) पक्ष हा कामगार वर्गाचे क्रांतीसाठी, आणि नंतरच्या साम्यवादी समाज स्थापन होईपर्यंतच्या मध्यंतराच्या काळात, नेतृत्व करतो. कामगार वर्गाच्या हुकुमशाहीचा जो मध्यंतराचा कालखंड आहे त्याच्यात हा पक्ष कामगार वर्गाच्या वतीने राजकीय सत्ता वापरीत असतो.

ही एक गोष्ट झाली. दुसरी गोष्ट साम्यवादी समाजात भौतिक वस्तूंचे उत्पादन कसे चालते ह्या प्रश्नाशी संबंधित आहे. ह्या प्रश्नाचे एक मार्क्सवादी उत्तर असे ही समाजाची धारणा व्हायची तर उत्पादन चालू राहिले पाहिजे हे ओळखून मानवी जीवनाचे दोन विभाग मानले पाहिजेत. एक विभाग म्हणजे अनिवार्यतेचे अधिराज्य (किंग्डम ऑफ नेसेसिटी) आणि दुसरा विभाग म्हणजे स्वातंत्र्याचे अधिराज्य (किंग्डम ऑफ फ्रीडम). प्राणी म्हणून आपण निसर्गाचे काही देणे लागतो आणि हे देणे द्यावेच लागते. उदा. अन्नाचे उत्पादन, वितरण, भक्षण करावे लागते, निवारे बांधावे लागतात. इ. हे अनिवार्यतेचे अधिराज्य. हे देणे आपल्याला दिलेच पाहिजे हे ओळखून व्यक्ती आपण होऊन आपल्या दिवसाचा काही भाग उत्पादन कार्याला आपले योगदान म्हणून देईल. त्याच्यावर सक्ती करावी लागणार नाही. वैज्ञानिक-तांत्रिक प्रगतीमुळे हा काळ अतिशय कमी असेल आणि त्यात जाचक श्रम फारसे असणार नाहीत. शिवाय उत्पादन इतके मुबलक असेल की वितरण कसे करावे, कोणाला केवढा भाग देणे न्याय्य ठरेल हे प्रश्नच उपस्थित होणार नाहीत. आपल्या जरुरीइतके माणसे घेतील आणि वस्तू पुढे मिळण्यात अडचणी निर्माण होतील ह्या भीतीने संचय करण्याइतका लोभ बाळगण्याचे काम उरणार नाही. उत्पादनप्रक्रियेतील आपला वाटा उचलला की उरलेल्या काळात माणूस आपला मुक्त आविष्कार करायला मोकळा राहील. हे स्वातंत्र्याचे अधिराज्य होय.

हे ह्या प्रश्नाचे एक मार्क्सवादी उत्तर आहे. पण अस्सल मार्क्सवादी उत्तर कदाचित वेगळे असेल, ते हे की साम्यवादी जीवनसरणीत भौतिक उत्पादन आणि मुक्त आविष्कार असे दोन अलग कप्पे असणार नाहीत. भौतिक उत्पादन हे प्रामुख्याने शारीरिक असते आणि आत्माविष्कार हा प्रामुख्याने मानसिक असतो अशी स्वाभाविकपणे कल्पना करण्यात येईल. पण शारीरिक आणि मानसिक असे दोन अलग प्रांत कल्पिणे हा वर्गीय समाजाचा अवशेष आहे. मानवी अस्तित्व हे एकाच वेळी शारीरिक-मानसिक असे असते. साम्यवादी जीवनसरणी एकसंध असल्यामुळे सामाजिक-वैयक्तिक हे द्वंद्व जसे तिच्यात असणार नाही त्याप्रमाणे शारीरिक-मानसिक हे द्वंद्वही असणार नाही. सर्वच व्यवहार एकाच वेळी शारीरिक आणि मानसिक असे दोन्ही, म्हणजे एकाच वेळी उत्पादनाचे आणि आविष्काराचे (निर्मितीचे) असे असतील. उदा. समाजात इतकी माणसे आहेत, प्रत्येकाला अमुक एवढ्या क्षेत्रफळाचा निवारा लागेल तेव्हा एकंदर अमुक इतक्या क्षेत्रफळाची घरे बांधूया आणि मग प्रत्येकाला ऐसपैस जागा राहायला मिळेल अशा रीतीने घरे बांधली जाणार नाहीत. तर प्रत्येक व्यक्तीला तिच्या विशिष्ट पद्धतीने जगण्यासाठी ज्या प्रकारचे घर हवे असेल तसे घर बांधण्यात येईल. ह्या बांधण्यात तिचा (आणि इतरांचा) सहभाग असेल. त्या घराच्या रचनेत त्या व्यक्तीचे व्यक्तिमत्त्व साकारलेले असेल. ते घर बांधणे आणि त्याच्यात राहणे हा तिच्या आत्माविष्काराचा भाग असेल. साम्यवादी जीवनसरणीचे तपशीलवार वर्णन करणे आज अशक्यप्राय आहे. तिचा स्थूल आराखडा काय तो आज देता येईल.

प्राचीन, भारतीय साध्याविषयीची संकल्पना आणि अर्वाचीन, मार्क्सवादी साध्याविषयीची संकल्पना यांत खूपच साम्य आहे यात शंका नाही. देव म्हणतात, "आदर्श समाजाची ही दोन चित्रे निरनिराळ्या कुंचल्यांनी व निरनिराळ्या रंगांनी चितारलेली असली तरी त्यामागील कलावंतांचे अंतःकरण व कल्पना एकच आहे हे सहज दिसून येईल." (पृ.४-६) एक साम्य असे की ही दोन्ही सामाजिक साध्ये आहेत. दोन्ही संकल्प चित्रांप्रमाणे एका विशिष्ट स्वरूपाचा किंवा अवस्थेतील समाज हे साध्य आहे. व्यक्तीने स्वतःची एक विशिष्ट अवस्था किंवा स्थिती सिद्ध करावी - उदा. सुख किंवा कल्याण इ. - असे ह्या साध्याचे स्वरूप नाही. अर्थात् समाज व्यक्तींचा बनलेला असतो





आणि एका विशिष्ट स्वरूपाची समाजस्थिती हे जर साध्य असेल तर तिच्यात जे सुसंवादीपणे वावरू शकतील आणि जे ती टिकवून धरतील अशी माणसे निर्माण करणे, म्हणजे माणसांच्या स्वभावाला असे वळण देणे हा त्या साध्याचा अनिवार्य भाग असेल. पण मूळ प्रश्न 'साध्य असलेली समाजस्थिती कशी आहे?' हा आहे. 'आदर्श स्वरूपाची मानवी व्यक्ती कशी असते?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर दिल्याशिवाय पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर देता येणार नाही हे खरे असले तरी पहिला प्रश्न हा मूळ प्रश्न आहे. माणसाच्या सामाजिकतेचे उत्कट भान असा प्रश्न विचारण्यामागे आहे यात शंका नाही.

प्राचीन काळी हे भान होते ह्याचे कारण ऋत-तत्त्वाने नियत अशा विश्वचक्राचा भाग असलेल्या, धर्माने नियत अशी (चातुर्वर्ण्यातल्या) समाजचक्राचा घटक असलेली व्यक्तीच आपले साध्य, म्हणजे पुरुषार्थ संपादन करू शकते अशी दृष्टी होती. अलग व्यक्तींचा समूह म्हणजे समाज अशी व्यक्तिवादी कल्पना नव्हती. मार्क्समध्ये ही दृष्टी होती ह्याचे कारण म्हणजे त्याची हेगलियन पार्श्वभूमी. पण दुसरे कारण म्हणजे व्यक्तिवादी भांडवलशाही समाजपद्धतीत कोणती अवस्था अस्तित्वात येते ह्याचे उत्कट दर्शन त्याला होते.

पण '(योग्य) मानवी साध्य काय आहे?' हा प्रश्न व्यक्तिवादी दृष्टीतून विचारता येईल आणि सामान्यपणे तो असाच विचारण्यात आला आहे. उदा. 'साध्य काय आहे?' - हा प्रश्न जेव्हा ॲरिस्टॉटल आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथात विचारतो तेव्हा मानवी व्यक्तीचे साध्य काय आहे असाच त्याचा अर्थ असतो. माणूस समाज करून राहणारा प्राणी आहे. नगरराज्यात (पोलिस) मध्येच माणसाची धारणा होऊ शकतो; माणूस जगू शकतो आणि चांगले मानवी जीवन नगरराज्यातच व्यतीत करता येते हे ॲरिस्टॉटलला मान्य आहे. किंवहुना ॲरिस्टॉटलमुळेच हा एक सर्वमान्य सिद्धांत झाला. पण हे जे चांगले जीवन आहे ते व्यक्तीने जगायचे असते. चांगले राज्य किंवा चांगला समाज म्हणजे चांगल्या वैयक्तिक जीवनाला पोषक असलेला समाज. ह्या चांगल्या वैयक्तिक जीवनात काय सामावलेले असते? एकतर माणसाच्या स्वाभाविक इच्छा-वासनांचे संयमाने केलेले दमन आणि अतिरेक यांमधील सुवर्णमध्य गाठणारे समाधान, माणसाच्या नैसर्गिक, शारीरिक व मानसिक शक्तींचा विकास आणि ह्या विकसित शक्तींचा सुयोग्य वर्तमान आविष्कार. एका बाजूने हे वर्तन सामाजिक असते. नगरराज्य, कुटुंब इ. सामाजिक संस्थांचे प्रशासन-व्यवस्थापन करणे असे ह्या वर्तनाचे स्वरूप असते. दुसऱ्या प्रकारचे वर्तन म्हणजे विकसित मानसिक शक्तीचा आविष्कार चिंतनाच्या, साक्षात्काराच्या (कॉन्टम्प्लेशन) स्वरूपाचा असतो. माणसाची सर्वश्रेष्ठ मानसिक शक्ती म्हणजे विवेकशक्ती (रीझन) होय. तिचा विकास झाला की ती विश्वाच्या आदिमतत्त्वाचे साक्षात् ग्रहण करते. हे ज्ञान माणसाचे परमोच्च श्रेय आहे. हे ज्ञान प्राप्त होणे म्हणजे वैयक्तिक मोक्ष लाभण्यासारखे आहे. चांगल्या जीवनाचा आशय असा असतो. ज्या व्यक्तिजीवनात हा आशय पुरेशा समृद्धतेने असतो ते जीवन सुखी असते असे ॲरिस्टॉटल म्हणतो. ह्या स्वरूपाचे सुख हे माणसाचे साध्य समाजाच्या चौकटीतच गाठता येते आणि गाठावे लागते. असे असले तरी ह्या साध्याचा आशय वैयक्तिक असतो.

जेव्हा ग्रीक नगरराज्ये विस्कटली आणि प्रत्येक पुरुषाचा (अर्थात दास नसलेल्या पुरुषाचा) नगराच्या कारभारात सहभाग असतो ही व्यवस्था इतिहासात जमा झाली, तेव्हा मानवी साध्य जवळजवळ पूर्णपणे वैयक्तिक बनले. उदा. स्टोइक-पंथी तसेच एपिक्युरस-पंथी जे मानवी साध्य म्हणून रेखाटले आहे ते 'स्वयंपूर्ण' किंवा 'स्वतंत्र' व्यक्ती ह्या स्वरूपाचे आहे. सद्‌गुणी माणसाची वृत्ती समाधानतेची, समत्वाची असते. बाह्य सामाजिक, भौतिक परिस्थिती कशीही असो हे समत्व ढळत नाही. सद्‌गुणी, शहाणा माणूस समाधानी असतो. पण आपल्या इच्छा-वासनांची तृप्ती ह्या स्वरूपाचे हे समाधान नसते. त्या तृप्त होवोत, न होवोत त्याच्या समाधानी वृत्तीत फरक पडत नाही. हे समाधान आंतरिक असते. त्याच्या दृष्टीने बाह्य परिस्थिती जितकी बाह्य असते, तितक्याच स्वतःच्या इच्छा-वासना ह्याही बाह्यच असतात. त्यांच्या संबंधातही शहाणा माणूस तटस्थ असतो. आपल्या स्थितप्रज्ञाच्या आदर्शासारखा हा पाश्चात्त्य आदर्श आहे. उदासीन आणि म्हणून स्वतंत्र. देवांनी प्राचीन आदर्श म्हणून ज्याचा उल्लेख केलेला आहे तो स्थितप्रज्ञांचा समाज नाही, तर आत्मौपम्य दृष्टी आणि सर्वभूतहितरती ज्यांचा स्थायीभाव आहे अशा व्यक्तींचा तो समाज आहे. अशी व्यक्ती प्राणीमात्राच्या हिताला महत्त्व देते, ते साधू पाहते म्हणून ती उदासीन नाही, स्थितप्रज्ञ नाही; पण (स्वतः धरून) सर्वांच्या हिताला ती सारखेच महत्त्व देते. ह्या अर्थाने ती स्थितप्रज्ञ आहे. स्थितप्रज्ञता हे सर्वभूतहितरतीचे एक

अंग आहे.

अर्वाचीनांचे म्हणून मार्क्सवादी साध्याचा निर्देश देवांनी केला आहे हे आपण पाहिले. असे करणे पक्षपाती आहे असा आरोप येऊ शकेल. कारण, आधुनिक विचारधारा ही मुख्यत्वे व्यक्तिवादी आहे आणि चांगले व्यक्तिजीवन हे तिने प्रतिपादलेले साध्य आहे. मार्क्सचा विचार तिचा प्रतिवाद करणारा आणि तिला दुरुस्त करू पाहणारा असा आहे. पण देवांच्या भूमिकेचे समर्थन करता येईल. विसाव्या शतकाच्या तिसऱ्या दशकात प्रस्थापित भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेत जबरदस्त आणीबाणी निर्माण झाली होती. एका बाजूला अजस्त्र यंत्राच्या साहाय्याने प्रचंड प्रमाणावर उपभोग्य वस्तूंचे उत्पादन करण्याची क्षमता होती. दुसऱ्या बाजूला ह्या उत्पादनाला उठाव नसल्यामुळे उत्पादन कुंठीत होत होते. मोठ्या प्रमाणावर बेकारी, दारिद्र्य, उपासमारीने खंगलेली माणसे, मुले-बाळे असे दृश्य दिसत होते. भुकेलेल्या मुलांच्या तोंडात दूध घालण्याऐवजी दुधाचे लोट मिसिसिपी नदीत ओतावे लागत होते. हा क्रूर उपरोध भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेच्या केंद्रस्थानीच असल्याचे दिसत होते. आणि म्हणून टिकून राहील अशी ही व्यवस्था नाही हे स्पष्ट झाल्यासारखे वाटत होते. पण एवढेच नव्हते. संपत्ती-सत्तेचे केंद्रीकरण, कमालीची सामाजिक, आर्थिक विषमता ह्या गोष्टी तर भांडवलशाही व्यवस्थेत होत्याच; पण शिवाय ह्या सर्व व्यवस्थेचे स्वरूपच विपरित, अमानुष असल्यासारखे दिसत होते. प्रचंड प्रमाणावरील यांत्रिक उत्पादन आणि वितरण यांनी जीवन ग्रासल्यासारखे झाले होते. हे मानवी जीवनाचे मध्यवर्ती, जवळजवळ सर्वव्यापी क्षेत्र बनले होते. ज्यात माणसांना आपली माणुसकी जाणवते आणि ज्यात तिचा परिपोष होतो असे जीवनाचे भाग - उदा. कौटुंबिक जीवन, सांस्कृतिक जीवन - ह्यांना गौण स्थान लाभत होते. सामाजिक परंपरेकडून प्राप्त झालेली, अप्रस्तुत पण चिवट बांडगुळे असे त्यांचे स्वरूप उरले होते. मानवी जीवनाचा तोलच ढळला होता.

ह्या साऱ्या प्रश्नांना मार्क्सवादी उपपत्तीत आणि व्यवहारात मध्यभागी स्थान होते आणि त्यांची समाधानकारक रीतीने सोडवणूक करण्याचा मार्ग मार्क्सने दाखवून दिला आहे, असा मार्क्सवाद्यांचा दावा होता. ह्यामुळे विसाव्या शतकात अनेक विचारी, संवेदनशील व्यक्तींच्या निष्ठांना मार्क्सवादाने समर्थपणे आवाहन केले; वैचारिक आणि भावनिक निष्ठांना. विशेषतः आशिया आणि आफ्रिका खंडातील साम्राज्यांतर्गत वसाहती म्हणून नांदणाऱ्या प्रदेशांतील तरुणांना, आपल्या परिस्थितीचे मार्क्सने सम्यक् विश्लेषण केले आहे, तिचा अर्थ उलगडून दाखविला आहे आणि तिच्यातून मार्ग कसा काढायचा ह्याचे बिनचूक दिग्दर्शन केले आहे असे आढळून आले. शिवाय सोव्हिएट राष्ट्रसंघाच्या स्थापनेनंतर एका आदर्शलक्षी तत्त्ववेत्त्याने मांडलेले विचारजाल असे मार्क्सवादाचे स्वरूप राहिले नाही. हे सिद्धांत एका विशाल लोकसमूहाच्या समग्र जीवनव्यवहाराचे नियमन करायला समर्थ आहेत, त्यांच्या अधिष्ठानावर एक स्थायी, प्रगतीशील अशी सामुहिक जीवनसरणी आधारता येते असे चित्र दिसले. मार्क्सवाद हा एकंदरीत प्रमाण असा विचारव्यूह आहे हे ह्या वस्तुस्थितीने सिद्ध केले.

विसाव्या शतकाच्या दुसऱ्या आणि तिसऱ्या दशकात बुद्धिमान, कर्तबगार, संवेदनशील व्यक्ती मार्क्सवादाकडे आकर्षित झाल्या ही समजण्यासारखी गोष्ट आहे; पण 'मार्क्सवादी' म्हणवणाऱ्या राजवटीचे खरे स्वरूप १९३० पासून स्पष्ट होऊ लागल्यानंतरही ह्यांतील अनेक मार्क्सवादाला का चिकटून राहिले हे कोडे आहे. ह्याची खोल मानसशास्त्रीय आणि समाजशास्त्रीय कारणे असणार. ह्या कारणाचा एक भाग असा की, ज्यांना भांडवलशाहीतील निर्घृणपणा आणि कोडगेपणा ह्यांचे उत्कट दर्शन झाले होते त्यांना पर्यायी, व्यवहार्य जीवनसरणी तीव्रतेने हवी होती आणि अशी जीवनसरणी उपलब्ध करून देतो हा मार्क्सवादाचा दावा अमान्य करणे त्यांच्या जिवावर आले होते.

ते काही असो. स्वतः देवांना मार्क्सवादी (म्हणवणाऱ्या) राजवटीविषयी काही भ्रम नव्हता. ते म्हणतात, "(रशियातून) भांडवलशाही नष्ट झाली यात संशय नाही... भांडवलशाहीच्या चितेतून साम्यवाद मात्र निर्माण झाला नाही. तिच्या जागी एक राज्यकर्ती नोकरशाही निर्माण झाली आहे... रशियातील सध्याच्या हुकुमशाहीने सर्व विरोध मोडून काढला असून स्टॅलिन सर्वसत्ताधारी व रशियाचा मालक बनला आहे. कामकऱ्यांच्या हुकूमशाहीवरून... एका व्यक्तीची हुकूमशाही रशियात प्रकट झाली आहे... इतर भांडवलशाही देशांप्रमाणे रशियातही अकष्टार्जित उत्पन्नावर परभृत निरुद्योगाचे चैनी जीवन घालविणे शक्य झाले आहे... बर्नहॅमच्या मताप्रमाणे रशियातील वरचे ११ ते १२ टक्के लोक ५० टक्के राष्ट्रीय

उत्पन्नाचे मालक आहेत." (पृ. ५९-६१)

तेव्हा साम्यवादी साध्य देवांना मान्य असले तरी, मार्क्सवादी (मानला गेलेला) मार्ग हे साध्य सिद्ध करून देणारा मार्ग नव्हे हे त्यांना स्पष्ट आहे; पण अर्वाचीनांनी बऱ्याच प्रमाणात स्वीकारलेल्या दुसऱ्या एका साध्याचा, म्हणजे साध्याविषयीच्या संकल्पनेचा देवांनी विचार केलेला नाही. हे व्यक्तिवादी साध्य आहे. ह्या साध्याला सोयीसाठी 'उदारमतवादी साध्य' असे म्हणू या. ह्याचे एक रूप म्हणजे सुखवादी उपयुक्ततावाद्यांनी प्रतिपादन केलेले साध्य. ही उपपत्ती थोडक्यात अशी मांडता येईल : समाज हा व्यक्तींचा समूह असतो. निसर्गनियमाप्रमाणे प्रत्येक व्यक्तीला फक्त स्वतःच्या सुखाची - सुखप्राप्तीची आणि दुःखपरिहाराची - इच्छा असते. तेव्हा प्रत्येक व्यक्तीचे साध्य म्हणजे स्वतःचे जास्तीत जास्त सुख हे असते. मानवी व्यक्ती विवेकशील (रॅशनल) असल्यामुळे ती एकतर सुखाबरोबरच सुखाची साधने असलेल्या वस्तुंचीही - मालमत्तेची - इच्छा करते. व्यक्तीच्या साध्यात सुखाबरोबरच सुखसाधनेही समाविष्ट असतात. विवेकशीलतेचा दुसरा परिणाम असा की, माणूस कमीत कमी दुःखाची किंमत देऊन (एकंदरीत) जास्तीत जास्त सुख प्राप्त करून घेण्याची इच्छा करतो. हे माणसांचे साध्य असते. आपण स्वतः अलगपणे केलेल्या श्रमांनी जेवढे सुख आपल्याला लाभेल त्यापेक्षा इतरांशी सहकार्य करून संयुक्तपणे केलेल्या कष्टांचे फळ म्हणून जे सुख निष्पन्न होईल त्यातील आपला वाटा म्हणून आपल्याला लाभणारे सुख कितीतरी अधिक असेल हे माणसे अनुभवाने शिकतात. ह्यातून परस्परांच्या सहकार्यातून उभ्या राहणाऱ्या सामाजिक संस्था - कुटुंब, कारखाने, बाजार, राज्य इ. - निर्माण होतात. जशा संस्था किंवा संघटना यांच्यामध्ये ज्या व्यक्ती सहभागी होतात त्यांच्या भिन्न जबाबदाऱ्या किंवा कर्तव्ये आणि त्यांना मिळणारे लाभ मुक्रर करणारे संकेत, नियम, कायदे असतात. उदा. नवरा-बायको, मालक-मजूर, विक्रेता-ग्राहक, मंत्री-अधिकारी-नागरिक इ. ह्या कर्तव्यांचा कुणाकडून भंग झाला, तर त्याला ह्या नियमांनुसार वेगवेगळ्या प्रकारे शासन मिळावे अशीही तजवीज असते. असे शासन नसेल तर ह्या नियमांना काही प्रामाण्य राहणार नाही. ह्यामुळे समाजात शासनसंस्था निर्माण होते. म्हणजे असा विचार करून माणसे शासनसंस्था निर्माण करतात व अनुभवांच्या बळावर तिच्यात सुधारणा करीत जातात.

प्रत्येक माणूस स्वतःच्या अधिकात अधिक सुखाची इच्छा धरीत असल्यामुळे अशा सामाजिक संस्थांत सहभागी असलेल्या व्यक्तींमध्ये जबाबदाऱ्या-कर्तव्ये आणि सुख (इच्छांचे समाधान) ह्यांचे वाटप करण्याविषयीचे जे संकेत-नियम असतात त्यांचा कल हे वाटप शक्य तितके समान असावे असे घडवून आणण्याकडे असतो. प्रत्यक्ष समाज पाहिला तर आपल्याला वेगळे चित्र दिसते. उदा. आजपर्यंत तरी कुटुंब पुरुषप्रधान होते आणि कौटुंबिक व्यवहारातून जे सुख निर्माण होते त्यात पुरुषांचा वाटा कितीतरी अधिक आणि स्त्रियांचा कितीतरी कमी अशी स्थिती होती. तसेच, बाहेरच्या मोठ्या समाजात सत्ता आणि संपत्ती ही जी सुखसाधने आहेत त्यांची भिन्न वर्गांमध्ये अतिशय विषम अशी वाटणी होती. पण ही विषमतेची स्थिती टिकून राहू शकत नाही. ज्या व्यक्तींना सुख कमी प्रमाणात मिळते त्या असंतुष्ट राहतात. ह्या असंतोष संघटित झाला की, विषम प्रस्थापित घडीला त्यातून आव्हान मिळते. समाजात अस्थैर्य निर्माण होते. अशा अस्थिर परिस्थितीत आपले सुख पूर्वीप्रमाणे अनिर्बंधपणे साधता येत नाही असा अनुभव आल्यामुळे वरिष्ठ वर्गातील माणसे तडजोडीला तयार होतात आणि कनिष्ठ वर्गाला सामाजिक सुखात पूर्वीपेक्षा अधिक वाटा द्यायला तयार होतात. हा समंजसपणा त्यांनी दाखविला नाही तर संघर्ष होतो. आणि कनिष्ठ वर्ग बहुसंख्य असल्यामुळे अशा संघर्षात अखेरीस त्यांचा विजय होतो आणि सामाजिक सुखातील पूर्वीपेक्षा अधिक वाटा ते हिसकावून घेतात.

तेव्हा न्यायाचे असे वेगळे, स्वतंत्र तत्त्व मानायचे कारण नाही. प्रत्येक मानवी व्यक्ती स्वसुखार्थी आणि विवेकशील असल्यामुळे अनेक व्यक्तींनी परस्परांशी सहकार्य केले, तर त्यामुळे प्रत्येक व्यक्तीला (आणि म्हणून आपल्यालाही) कितीतरी अधिक सुख लाभू शकेल हे तिला पटते. अशी सहकार्याची अवस्था अस्तित्वात आली, म्हणजे समाज अस्तित्वात आला की तो टिकून राहायचा तर कष्ट आणि सुख यांचे वाटप शक्यतो समान असले पाहिजे, हे विवेकशील माणसांना (हळुहळू) पटत जाते. अशा व्यवस्थेत एखादी व्यक्ती स्वार्थामुळे सुखाचा अधिक वाटा बळकावू लागली, तर त्यामुळे ती व्यवस्था विस्कळित होईल, म्हणजे कुणालाच पूर्वीप्रमाणे सुख साधता येणार नाही, ह्यात सर्वांचे अहित आहे, म्हणून आपलेही आहे हे विवेकशील माणसे ओळखतात आणि म्हणून

असा कृत्याला प्रतिबंध करण्यासाठी ते करणाऱ्याला शिक्षा लाभेल अशी व्यवस्था करतात. हे न्यायाचे तत्त्व होय. न्याय म्हणजे समता नव्हे, तर सर्वांना आपापले महत्तम सुख सुरक्षिततेने साधता यावे अशी सामाजिक व्यवस्था. उदा. एखाद्या माणसाला सुखात अधिक वाटा दिल्यामुळे सर्वांना एरवी मिळाले असते त्यापेक्षा अधिक सुख मिळेल असे जर सर्वांना दिसून आले, तर सर्व स्वसुखांती समंजस माणसे अशा वाटपाला तयार होतील आणि ही विषम व्यवस्था न्यायाशी सुसंगत असेल.

माणसाच्या प्रेरणा, आकांक्षा इत्यादींविषयीचे, म्हणजे माणसाच्या नैसर्गिक प्रकृतीविषयीचे हे रांगडे, कोडगे असे चित्र आहे. अद्वैत आणि आत्मौपम्य बुद्धी मानणाऱ्या देवांनी किंवा माणसाची मूलभूत आणि अंतर्व्यापी सामाजिकता मानणाऱ्या मार्क्सने उभ्या केलेल्या चित्राच्या पूर्णपणे विरोधी असे ते चित्र आहे; पण जिला थोडक्यात 'भांडवलशाही' म्हणण्यात येते त्या 'आधुनिक' समाजव्यवस्थेमागचे ते अधिकृत चित्र आहे. व्यवहारी माणसाला पटेल असे ते चित्र आहे. (पण अगदी व्यवहारी माणसालाही देवांचे किंवा मार्क्सचे चित्र 'आदर्श' म्हणून पटेल.) जॉन स्टुअर्ट मिलनी त्याचा रांगडेपणा सौम्य करून त्याला प्रगल्भ (सोफिस्टिकेटेड) असे स्वरूप दिले. उदा. आपण नैतिक दृष्टीने माणसांकडे पाहतो तेव्हा औदार्य, परदुःखाविषयी कळवळा, (अहंकाराचा स्पर्श नसलेला) स्वाभिमान, निष्ठा इ. सद्‌गुणांना स्वतःचे मूल्य आहे असे मानतो. आगपेट्यांवरची लेबले गोळा करण्यात फुरसतीचा वेळ घालविणाऱ्या माणसापेक्षा ज्ञानसाधनेला वाहून घेतलेला माणूस श्रेष्ठ आहे, असा आपला निर्णय असतो. स्वतःचे अधिकात अधिक सुख साधण्याची काय ती प्रेरणा असलेल्या माणसांच्या जीवनात अशा निर्णयांना काही स्थान असणार नाही असे आपल्याला स्वाभाविकपणे वाटते; पण हे गुण समाजात जास्तीतजास्त सुख निर्माण करण्यासाठी अत्यंत उपयुक्त असल्याने त्यांना सुखसाधने म्हणून मूल्य आहे, त्यांचा प्रसार समाजात होणे ह्या कारणामुळे इष्ट आहे, तो घडवून आणण्याचे साधन म्हणून आपण त्यांची प्रशंसा करतो असा युक्तिवाद करून मिल आपल्या अशा नैतिक निर्णयांचे उपयुक्ततावादी समर्थन करतात. एकाकी, स्वसुखार्थी व्यक्तींचा जमाव असे समाजाचे चित्र आपल्यापुढे नसते. अनेक सामाजिक संस्था आणि संघटना यांची गुंतागुंतीची वीण असल्यासारखा समाज आपल्याला दिसतो. माणसे या संस्थांशी, कुटुंबाशी, भाषिक समुहाशी, गावाशी, 'राष्ट्रा'शी तादात्म्य पावलेली असतात, ह्या संस्थांशी आणि त्यांच्या घटकांशी त्यांचा जो संबंध असतो तो बाह्य नसतो, तो त्यांच्या व्यक्तित्त्वाचा भाग असतो. ही वस्तुस्थिती मिल मान्य करतात; पण समाजात असे संघटन आणि अशी व्यवस्था असणे हे सर्वांच्या अधिकात अधिक सुखाला अनुकूल असते, असा अनुभव माणसांना आल्यामुळे समाजाची अशी घडी बसत आली आहे असे स्पष्टीकरण ते देतात. मिल यांच्या लिखाणात आधुनिक समाजाचे एक स्वप्न साकारलेले आहे असे म्हणता येईल. हे स्वप्न असे की स्वसुखार्थी व्यक्तींचा समूह अशा आद्य स्वरूपाच्या मानवी समाजाचे, माणसांची विवेकशीलता आणि त्यांना येणारे अनुभव यांच्या मिश्रणातून बनलेल्या मानसिक रसायनाने एका वेगळ्या स्वरूपाच्या समाजात परिवर्तन होईल. ह्या समाजातील व्यक्ती स्वाभिमानी, एकमेकांच्या प्रतिष्ठेची आणि स्वातंत्र्याची कदर करणाऱ्या, आणि वैशिष्ट्यपूर्ण अशा मानवी शक्तींचा विकास आणि आविष्कार साधण्याला वाहून घेणाऱ्या अशा असतील. ही किमया घडून येणे शक्य असो वा नसो, अद्वैती देव हे व्यक्तिवादी चित्रच समूळ नाकारतात. त्यांचा निर्णय थोडक्यात असा : "धन (म्ह. सुखसाधने) माणसातील स्वार्थ चेतविते. व त्याला स्वशोधनापासून दूर नेते. धनलालसा, संचयाची हाव व स्वतःच्याच वासनांची ओढ यांमुळे तो व त्याचे बांधव यांच्यामध्ये अपरिहार्य विग्रह निर्माण होतो व तो त्यांना आपले शत्रू लेखू लागतो. माणसाचा आत्मा सर्वांत आहे; पण माणूस जेव्हा आत्म्याला पारखा होतो, तेव्हा तो आपल्या बांधवांशी असलेले खरे नाते तोडतो. व्यक्तीतील समष्टीबुद्धी नष्ट होईल, तर व्यक्तीचे पतन व नाश झाल्यावाचून राहणार नाही." (पृ.१४)

उदारमतवादी साध्याची दुसरी मांडणी कांटने केलेली आहे आणि नैतिक कर्ता ह्या माणसाच्या स्वरूपाला अधिक न्याय देणारी अशी ती आहे. ही मांडणी थोडक्यात अशी : प्रत्येक माणूस स्वतःच्या कल्याणाची ते आपले साध्य आहे अशी कल्पना करू शकतो. आणि ते साधण्याचा प्रयत्न करू शकतो. म्हणून माणूस, मानवी व्यक्ती स्वतःच एक साध्य असते (एंड इन् हिमसेल्फ). ह्यातून माणसांना वागविण्याचा एक नियम लाभतो, तो असा की, कुणाही माणसाला कधीही केवळ साधन म्हणून वापरता कामा नये. तर तो स्वतः एक





साध्य आहे (म्हणजे स्वतःचे कल्याण साधू पाहणारा कर्ता तो आहे, ह्या वस्तुस्थितीशी सुसंगत ठरेल) अशा रीतीने त्याला वागविले पाहिजे. सर्व माणसांचे मिळून एक साध्यांचे राज्य (साध्यांची व्यवस्था) बनते. ह्याचा सदस्य असलेली प्रत्येक मानवी व्यक्ती एक स्वतंत्र (स्वायत्त) कर्ता असते. स्वतःचे कल्याण साधू पाहणारा कर्ता असे तिचे स्वरूप असल्यामुळे कोणते कृत्य केले असता आपले कल्याण यशस्वीपणे साधले जाईल, हे ठरवायला व ते कृत्य करायला ती मोकळी असली पाहिजे.. व्यक्ती जर केवळ वस्तू असती, तर तिला सामान्य नियमांना अनुसरून वेगवेगळ्या घटना घडल्या असत्या - निसर्गातील इतर वस्तूंना घडतात तशा- आणि अशी वस्तू असताना तिला जाणीवही असती, तर आपल्याला आणि आपल्या हातून काय घडते आहे आणि ते कसे घडते आहे हे ज्ञान तिला असते. 'आपल्याला काय घडेल?' हा प्रश्नही तिला पडला असता; पण 'आपण काय करावे?', 'मी काय करू?' हे प्रश्न तिला पडला नसता. हा प्रश्न माणसाला पडतो याचा अर्थ असा की आपण काय करावे हे निश्चित करायला आणि ते निश्चित केल्यावर तसे करायला माणूस मोकळा असतो. कर्ता म्हणून माणूस स्वतंत्र असतो.

आता 'साध्यांच्या राज्या'तील प्रत्येक सदस्य स्वतःचे कल्याण अशा रीतीने साधायला स्वतंत्र असतो. तेव्हा ह्या राज्यात जर सुसंगती, सुसंवाद नांदायचा असेल, तर प्रत्येक व्यक्तीने आपले कल्याण काही नियमांना अनुसरून साधले पाहिजे आणि हे नियम (निर्बंध) जर व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याशी सुसंगत असायचे असतील, तर ते व्यक्तीने स्वतःच स्वतःसाठी घालून दिले पाहिजेत. आणि प्रत्येक कर्त्या व्यक्तीने ते स्वतःसाठी घालून दिले पाहिजेत. हे नैतिक नियम किंवा निर्बंध होत. ह्याचा अर्थ असा होतो की, नैतिक नियम हे प्रत्येक माणसाने स्वतःसाठी आणि त्याच वेळी इतरांसाठीही घालून दिलेले असतात. ते घालून देताना माणूस सार्वभौम असतो आणि पाळताना त्यांच्या अंकित असतो. असा अंकित असतो तेव्हाही स्वायत्त असतो. कारण, नियम पाळण्याचे ठरवून तो पाळीत असतो.

नैतिक समाजाचे स्वरूप कांटने स्पष्ट केले आहे. अशा समाजातील प्रत्येक व्यक्ती स्वतंत्र कर्ता असते. म्हणजे ती एक स्वतंत्र कर्ता आहे अशा रीतीने तिला सर्व संदर्भात वागविणे योग्य आहे. ह्यामुळे समाजातील सर्व व्यक्तींचा मूळ समान दर्जा समान असतो. प्रत्येक जण नैतिक नियमांच्या समान अंकित असतो त्याचप्रमाणे ते घालून देणारा 'शासक' ह्या पवित्र्यात 'सार्वभौम' असतो. ही सार्वभौमता सर्वांमध्ये सम प्रमाणात विभाजित असते. माणूस स्वतःच्या कल्याणाकडे आणि त्याच्या साधनेकडे अशा सार्वत्रिक दृष्टिकोनातून पाहू शकतो, एकमेकांशी समान असलेल्या अनेकातील आपण आहोत अशा रीतीने स्वतःकडे आणि इतरांकडे पाहू शकतो. ह्यात माणसाची विवेकशीलता सामावलेली असते.

जाता जाता, विवेकशीलता (रॅशनॅलिटी) ह्या माणसाच्या अंगी असलेल्या शक्तीमुळे (फॅकल्टी) माणसाची स्वतःच्या कल्याणाविषयीची संकल्पना कशी संस्कारित होते हे पाहिले पाहिजे. जागृत झालेल्या त्या त्या इच्छेच्या समाधानातील सुख, अशा सुखांची मोठ्यात मोठी बेरीज म्हणजे माणसाचे कल्याण असे सुखवादी उपयुक्ततावाद्यांप्रमाणे कांट मानीत नाही, तर माणसाच्या विवेकशक्तीत सामावलेल्या मनःशक्तींचा - उदा. संकल्पनाशक्ती, कल्पनाशक्ती इ. ह्यांचा - विकास आणि त्यांचा ज्ञानसाधना, कलानिर्मिती इ. व्यवहारातील आविष्कार हा मानवी कल्याणातील परमोच्च घटक आहे असे तो मानतो. थोडक्यात, विवेकशील प्राणी ह्या माणसाच्या प्रकृतीला साजेसे जीवन म्हणजे चांगले जीवन, ज्याच्यात माणसाने आपले कल्याण साधले आहे असे जीवन होय, अशी त्याची भूमिका आहे. अशा रीतीने जगण्याला भौतिक साधनेही आवश्यक असतात म्हणून चांगल्या जीवनात भौतिक साधनांच्या अर्जनाला, संपत्तीच्या अर्जनाला स्थान असते. कांटची चांगल्या जीवनाविषयीची - साध्याविषयीची कल्पना ॲरिस्टॉटलच्या कल्पनेशी बरीचशी मिळतीजुळती आहे; पण ह्या दोहोत महत्त्वाचा भेदही आहे. ॲरिस्टॉटलच्या कल्पनेप्रमाणे चांगले जीवन हे मूलतः व्यक्तीचे चांगले जीवन आहे. एका अंगाने चांगला समाज चांगल्या वैयक्तिक जीवनाला साधनीभूत आहे. चांगल्या वैयक्तिक जीवनाची पार्श्वभूमी म्हणून तो असतो; चांगल्या जीवनाच्या शक्यतेची तो अट आहे, पण तिचा घटक नव्हे. दुसऱ्या अंगाने तो घटकही आहे. ह्या अर्थाने की चांगल्या वैयक्तिक जीवनाचा एक भाग सामाजिक जीवनाचे चांगल्या प्रकारे व्यवस्थापन करण्याच गुंतलेला असतो. समाज हा चांगले जीवन जगणाऱ्या माणसांच्या अंगी असलेल्या काही सद्‌गुणांच्या आविष्काराचे क्षेत्र असते; पण ह्या दृष्टीने आजसुद्धा समाज हे चांगल्या जीवनाचे एक प्रकारचे साधन-

माध्यम असते. चांगले जीवन (किंवा साध्य) हे वैयक्तिकच असते.

ह्याच्या उलट कांटला मान्य असलेले चांगले जीवन किंवा साध्य हे भक्कमपणे सामाजिक आहे. साध्यांच्या राज्याचा सदस्य - स्वायत्त मानवी कर्त्यांच्या समाजाचा सदस्य - म्हणूनच व्यक्ती चांगले जीवन जगू शकते. असा सदस्य म्हणून जगायचे तर माणसाचे प्रत्येक कृत्य हे सर्व माणसांच्या स्वायत्ततेची समान प्रमाणात कदर करणारे असे असावे लागते. म्हणजे जे नियम करण्यात आपल्या कल्याणाची साधना करणारे कर्ते म्हणून सर्व व्यक्तींची सहमती असेल अशा नियमांना म्हणजे नैतिक नियमांना अनुसरूनच व्यक्तीने प्रत्येक कृत्य केले पाहिजे आणि अशाच कृत्यांनी एखाद्याने ही साध्ये साधली तर त्यांना काहीच मूल्य नसते; उलट ती दुरिताची रूपे असतात. मी माझ्या प्रतिभेची जोपासना करून उत्कृष्ट काव्यरचना केली, ह्या काव्याचे इतके भावात्मक मूल्य आहे, पण मी अनैतिक मार्गाने ही जोपासना केली, तिचे इतके ऋणात्मक मूल्य आहे, भावात्मक मूल्यातून ऋणात्मक मूल्य वजा केले की, जी बाकी उरेल तितके एकंदरीत मूल्य माझ्या प्रतिभेच्या विकासाला आणि त्यातून झालेल्या काव्यनिर्मितीला आहे, अशा मूल्यात्मक हिशोब मांडताच येत नाही. जी मानवी साध्ये आहेत, चांगल्या मानवी जीवनाचा जो आशय आहे त्याला नीतीनिरपेक्ष असे मूल्य असूच शकत नाही. नैतिक कृत्यांच्या द्वारा जर ही साध्ये साधलेली असतील, तरच त्यांना मूल्य असते. साध्यांची साधना नैतिक कृत्याद्वारे होणे ही ह्या साध्यांना मूल्य असण्याची अनिवार्य अट आहे.

'खरे बोलावे', 'चोरी करू नये', 'दिलेले वचन पाळावे', इ. जे 'चिरंतन' नैतिक नियम म्हणून आपण व्यवहारात मानतो (आणि जे नेहमीच पाळतो असे नाही) ते नियम कांटला अभिप्रेत असलेले नैतिक नियम आहेत. ह्या नियमांच्या जाळ्यातून जी नैतिक चौकट उभी राहते तिला अनुसरून, तिच्याशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीने माणसांनी आपली साध्ये साध्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. ही दिलेली, प्राप्त झालेली - उदा. देवाकडून - चौकट नव्हे. तर ती विवेकशील माणसांनी निर्माण केलेली आणि टिकवून धरलेली अशी चौकट आहे. ती निर्माण करण्यात आणि टिकवून धरण्यात माणसाच्या विवेकशीलतेचा आविष्कार होतो. ही विवेकशीलता फलद्रूप होते आणि म्हणून ती असण्यात आणि तिला अनुसरून वागण्यात माणूस विवेकशील प्राणी हे स्वतःचे स्वरूप सिद्ध करीत असतो, ते प्रत्यक्षात मूर्त करीत असतो आणि म्हणून असे वर्तन हा माणसाच्या कल्याणाचा भाग असतो; आणि आपण वर पाहिले त्याप्रमाणे माणसाच्या समग्र कल्याणाचा पायाभूत भाग असतो. उदा. मी जर चोरी केली तर दुसऱ्याच्या मालमत्तेचा भाग मी परवानगीशिवाय घेत आहे असा त्याचा अर्थ होतो; स्वतःच्या कल्याणाची साधना करणारी व्यक्ती म्हणून तिला ज्या साधनांची जरुरी असते त्याच्यातील एक साधन मी हिरावून घेतले आहे असे माझ्या कृत्याचे स्वरूप आहे. हे माझे कृत्य एक स्वायत्त, स्वतःच्या कल्याणाचा साधक असलेला कर्ता ह्या त्याच्या स्वरूपाशी, दर्जाशी विसंगत आहे. स्वायत्त कर्ते म्हणून सर्व व्यक्ती जिच्यात एकमेकांची कदर करतात अशी जी 'साध्यांच्या राज्याची चौकट आहे तिचा भंग ह्या कृत्याने होतो. ह्या सर्व व्यक्तींनी स्वेच्छेने (विवेकशील व्यक्ती म्हणून) ही चौकट टिकवून धरलेली असते. तिचा मी स्वेच्छेने भंग करतो तेव्हा माझ्यापुरती ही चौकट मी पुसून टाकलेली, नाहीशी केलेली असते, आणि हे अनैतिक आहे.

कांटच्या दृष्टिकोनातून चांगले मानवी जीवन कसे असेल? चांगला माणूस एकतर नैतिक चौकट पाळेल. ह्या चौकटीशी सुसंगत रीतीने जगण्याला साहाय्य करील ह्याशिवाय इतरांना अशा रीतीने जगण्याला साहाय्य करील, (कारण इतरांनी आपल्याला असे साहाय्य करावे असे आपल्याला वाटते, तेव्हा आपणही इतरांना साहाय्य करावे हे विवेकाला धरून आहे.)'

पण आता एक मोक्याचा प्रश्न उद्भवतो. तो मार्क्सने कांटला विचारला असता. प्रश्न असा की, 'साध्यांचे राज्य'- जिच्यात प्रत्येक मानवी व्यक्तीचे कल्याण साधू पाहणारा विवेकशील स्वायत्त कर्ता म्हणून समान कदर आहे अशी व्यवस्था - ही वस्तुस्थिती आहे का? जेथे गुलामगिरीची पद्धत आहे किंवा भूदासाची पद्धत आहे किंवा उच्चनीचतेवर आधारलेली जातिव्यवस्था आहे तेथे ही वस्तुस्थिती नाही, हे उघड आहे पण जेथे औपचारिकदृष्ट्या सर्व व्यक्ती स्वतंत्र आणि समान आहेत असे मानले जाते अशा समाजातही जर काही व्यक्तींची परिस्थिती वास्तवात जर इतकी हलाखीची असेल की वाटेल त्या अटीवर, मोबदल्यावर काम करण्याशिवाय त्यांना गत्यंतर नसते, तर असा समाज हा 'साध्यांचे राज्य' ह्या वर्णनाला पात्र होईल का? ह्या प्रश्नाला

कांटचे उत्तर असे की, 'साध्याचे राज्य' ही संकल्पना प्रत्यक्षात मूर्त झालेली असो वा नसो, जणू काय ती वास्तव आहे अशी कल्पना करून योग्य वर्तन कोणते आणि अयोग्य वर्तन कोणते ह्याचा निर्णय मी केला पाहिजे. समाजातील प्रत्येक व्यक्ती इतर प्रत्येक व्यक्तीच्या स्वायत्ततेची समान कदर करून जर प्रत्येक प्रसंगी वागत असली तर एखाद्या विशिष्ट प्रसंगी ती जशी वागली असती तसे वागणे म्हणजे नीतीने वागणे. ही नैतिक वर्तनाची व्याख्या आहे, किंवा त्याचा निकष आहे. हा निकष प्राप्त झाल्यानंतर नैतिक वर्तन म्हणजे कोणत्या प्रकारचे वर्तन हो मी ठरवू शकतो आणि त्याप्रमाणे वागू शकतो. ह्यासाठी साध्यांचे राज्य पृथ्वीवर वास्तवात अवतरले पाहिजे असा आग्रह धरायचे कारण नाही.

पण हे उत्तर पूर्णपणे समाधानकारक नाही हे उघड आहे. ह्या उत्तराचा आशय असा की, जगातल्या सर्व लोकांनी प्रसंगी नीती पाळली, तरच मी नीती पाळीन अशी अट कुणी घालणे योग्य नव्हे. इतर लोक कसे वागतात ह्याच्या निरपेक्ष मी माझी नीती पाळली पाहिजे, हे म्हणणे योग्य आहे. पण जगात जर काही व्यक्तींच्या स्वायत्ततेची अवहेलना किंवा गळचेपी होत असेल तर ही अनैतिक परिस्थिती आहे. तिचे निराकरण करून तिच्या जागी नीतीशी सुसंगत अशा परिस्थितीची स्थापना करणे हे नैतिक कर्त्यांचे कर्तव्य ठरते. म्हणजे साध्यांचे राज्य हे नीतीचे केवळ गृहीत कृत्य नाही; ते नीतीचे साध्यही आहे. कांटच्या विचारापलीकडे जाणारा हा विचार आहे. ही भर मार्क्सने घातली आहे.

पारंपरिक भारतीय नैतिक विचारात गांधीजींनी अशीच भर घातली आहे. एक परमात्मा माझ्यात आणि इतर सर्व माणसात (प्राणिमात्रातही) व्यक्त झाला आहे हे सत्य आहे. हे सत्य जाणून मी आत्मौपम्य बुद्धीने, सर्वांना सम मानून, सर्व भूतांच्या हितासाठी झटले पाहिजे. हे माझे कर्तव्य आहे. उदा. ब्राह्मण आणि शूद्र हा भेद असत्य आहे आणि दोघांना सम मानून त्यांच्या हिताची समान कदर मी केली पाहिजे. पण ब्राह्मण आणि शूद्र हा भेद जर असत्य असेल तर माझ्या मनातून मी तो पुसून टाकणे पुरेसे होणार नाही. तो वास्तवातून, सर्व सामाजिक व्यवहारातून पुसून टाकला पाहिजे. जणू काय सर्व माणसे समान आहेत अशा रीतीने वागणे म्हणजे नीतीने वागणे हा नीतीचा एक भाग झाला. सर्व माणसांना समान स्थान वास्तवात लाभेल अशी व्यवस्था घडवून आणणे हा नीतीचा दुसरा, अटळ भाग आहे.

आजपर्यंतच्या भारतीय आणि पाश्चात्त्य नीतिशास्त्रात नीती ही वैयक्तिक साधनेच्या स्वरूपाची मानली गेली होती. तिचे साध्य वैयक्तिक होते, सामाजिक नव्हते. त्यात मार्क्स आणि गांधी ह्यांनी सामाजिक साधनेची भर घातली. ह्यामुळे जे संकल्पनात्मक आणि औपपत्तिक प्रश्न उपस्थित होतात, त्यांची विस्तृत चर्चा उपलब्ध वाङ्मयात झालेली नाही. प्रस्तुत पुस्तकातील विवेचनाद्वारा ह्या प्रश्नांना देवांनी चांगले तोंड फोडले आहे. त्यांत मार्क्सवाद्यांच्या हातून घडलेल्या व्यवहारांचे त्यांनी परीक्षण केले आहे आणि ते आवश्यक होते. कारण, ह्या बावतीत अधिकृत मार्क्सवादी भूमिका काय राहील? जोपर्यंत साध्यांचे राज्य हे नीतीचे गृहीत कृत्य वास्तवात उतरलेले नाही तोपर्यंत खऱ्या नीतीने कुणाला वागता येणार नाही. जी नीती समाजात प्रचलित असेल ती दिखाऊ, ढोंगी आणि अनीतीला पोषक अशी असेल. उदा. भुकेलेल्या, असहाय माणसाने, ज्याच्याकडे एवढे गडगंज आहे की त्याला त्याचे काय करावे हे कळत नाही अशा श्रीमंत माणसाच्या मालकीची भाकर त्याच्या परवानगीशिवाय घेतली तर ती चोरी ठरते; पण त्याने जी संपत्ती जमविली आहे ती चोरी ठरत नाही. तेव्हा रूढ नीती पाळण्याचे बंधन सामाजिक साधकावर नाही. उलट साम्यवादी समाज अवतरल्यावर जी नीती पाळली जाईल तिच्याप्रमाणे आज वर्तन करणे अप्रस्तुत ठरेल. ह्यातून एकच पर्याय उपलब्ध राहतो. इतिहासाच्या गतीच्या नियमांचे ज्ञान प्राप्त करून घेऊन, त्याच्या साध्याशी तादात्म्य पावून हे साध्य शक्य तितक्या जलद गतीने, सुरळीतपणे सिद्ध होण्यासाठी जे जे करणे आवश्यक आहे असे दिसून येईल ते करण्यात संपूर्ण नीती आहे. हे करताना रूढ नीतीची मर्यादा मानण्याचे कारण नाही. ह्यातून कोणत्या प्रकारचा अघोरी व्यवहार झाला हे सर्वांना माहीत आहे.

प्रश्न थोडक्यात असा आहे. सामाजिक साध्यावर आधारलेली नीती आपण स्वीकारली, तर वैयक्तिक साध्यावर आधारलेल्या रूढ नीतीत कोणती भर घालावी लागेल? आणि हे करताना रूढ नीतीला कोणत्या प्रकारे मुरड घालावी लागेल? त्या प्रश्नांचे तपशीलवार आणि काळजीपूर्वक विवेचन देवांनी ह्या पुस्तकात केले आहे. त्याचा सारांश देणे कठीण आहे. हे मुळातूनच वाचावे असे आहे.



कै० हरी कृष्ण मोहनी

वि०म० वेडेकर

'नवभारता'च्या अगदी स्थापनेपासून संपादक-मंडळात असलेले श्री. हरी कृष्ण मोहनी हे नागपूर येथे २९ ऑक्टोवर १९६१ रोजी निधन पावले. त्यांच्या निधनाने एक थोर देशभक्त, सखोल तत्त्वचिंतक, व्यापक सहानुभूती आणि अत्यंत उन्नत व्यक्तित्त्व असलेला एक वडीलधारा हितचिंतक आपल्यामधून कायमचा निघून गेला याचे त्यांच्या सर्व परिचितांना दुःख होईल यात शंका नाही.

कर्तृत्ववान कुटुंब

हरिभाऊ गेले वर्ष-दीड वर्ष आजारी, अंथरुणाला खिळूनच होते. या त्यांच्या आजारात त्यांच्या बंधूंनी व त्यांच्या कुटुंबियांनी औषधोपचाराच्या व शुश्रूषेच्या बावतीत प्रयत्नांची पराकाष्ठा केली. पण दुर्दैवाने त्यांना यश आले नाही. मोहनी भावंडे म्हणजे चौघे बंधू व एक बहीण. सर्वात मोठे गोपाळराव हे सेवानिवृत्त आहेत. दुसरे हरिभाऊ. तिसरे दत्तोपंत मोहनी हे पूर्वीच्या मध्यप्रांत-वऱ्हाडचे सेवानिवृत्त डायरेक्टर ऑफ एज्युकेशन आहेत. आपल्या सेवानिवृत्तीच्या काळात त्यांनी 'मातृसेवासंघ' या नागपूर येथील सुप्रसिद्ध संस्थेच्या सेवेस निःस्वार्थीपणे वाहून घेतले आहे. चौथे पुरुपोत्तम हेही सेवानिवृत्त असून सांस्कृतिक क्षेत्रात सेवाकार्य करीत असतात. मोहनी बंधूंच्या भगिनी म्हणजे नागपूरच्या कमलावाई होस्पेट ह्या होत. 'मातृसेवासंघा'च्या द्वारे त्यांनी जे प्रचंड सामाजिक कार्य केले आहे त्यांचा गौरव भारत सरकारने 'पद्मश्री' ही पदवी त्यांना देऊन केला आहे.

बालपणातील वातावरणाचे संस्कार

हरिभाऊंचा जन्म २६ ऑक्टोवर १८८८ रोजी वोदवड (ता. भुसावळ) येथे झाला. हरिभाऊंचे वडील पोलीस सव-इन्स्पेक्टर होते. हरिभाऊंचे वालपण व माध्यमिक पर्यंतचे शिक्षण खानदेशमध्ये पार पडले. पुढे नाशिक येथे राहत असताना मोहनी बंधूंची सावरकरांच्या 'अभिनव भारत' संस्थेच्या गुप्त सभांत ये-जा असे. हरिभाऊंची राष्ट्रस्वातंत्र्यावद्दलची उत्कट तळमळ व त्याकरिता त्यांनी वाहिलेले आपले पुढील आयुष्य यांचे बीज त्यावेळचे देशातील देशभक्तीपूर्ण वातावरण आणि क्रांतिकारकांशी आलेला त्यांचा संबंध यात सापडू शकेल.

हरिभाऊंचे वडील अकाली हरिभाऊ १४ वर्षांचे असताना निधन पावले. मोहनी कुटुंवाची सांपत्तिक परिस्थिती ओढाताणीचीच होती. अशा परिस्थितीत हरिभाऊंनी आपला महाविद्यालयीन शिक्षणक्रम इंदूर येथे स्वतःच्या कर्तबगारीने शिष्यवृत्त्या मिळवून पुरा केला. 'तत्त्वज्ञान' हा विषय घेऊन होळकर कॉलेजातून ते बी.ए. परीक्षा प्रथम श्रेणीत उत्तीर्ण झाले. कॉलेजच्या जीवनात हरिभाऊंच्या संस्कारक्षम मनावर व जागरूक वुद्धीवर त्यावेळचे त्या कॉलेजातील प्रो. शांताराम देसाई व प्रि. चम्ले यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा सखोल परिणाम घडून आला असे ते सांगत. प्रो. शांताराम देसाई यांच्यासंबंधी त्यांनी 'लोकशिक्षण' या मासिकात पूर्वी लिहिलेच आहे. प्रि. चम्ले यांच्याविषयीच्या देखील आठवणी ते आदराने सांगत असत. प्रि. चम्ले हे इंग्रज सज्जनाचा एक उत्तम नमुना होते. कॉलेजच्या क्रीडांगणावर त्यांची दररोज एक फेरी असे. दर आठवड्यांतून एकदा एक विषय देऊन विद्यार्थ्याला त्यावर निबंध लिहावयास सांगत; तो तपासून झाल्यावर, त्यातील गुणदोषांवर चर्चा करावयास विद्यार्थ्यास समक्ष बोलावीत. विद्यार्थ्यास कोणते संदर्भग्रंथ वाचायचे ते सांगत; व स्वतंत्र विचार करावयाला प्रवृत्त करीत. एकदा वाहेरील राष्ट्रीय आंदोलनाचे पडसाद म्हणून त्यांच्या कॉलेजच्या मुलांनी एक दिवस हरताळ पाळला. दुसऱ्या दिवशी कॉलेजमध्ये परत आल्यावर त्यांच्याशी प्रि.चम्ले रागाने थरथरत कसे वोलू लागले, पण लगेच स्वतःला आवरून, 'मी जर तुमच्या जागी असतो तर असाच तुमच्यासारखा वागलो असतो.' असे खेळाडू वृत्तीने ते कसे उद्गारले व त्यामुळे त्यांच्यावद्दलचा आमचा आदर कसा दुणावला व इंग्रजांमध्येही लोकशाही वृत्तीचे सज्जन असू शकतात हे प्रत्यक्ष उदाहरणाने कसे कळले याचे हरिभाऊ वर्णन करून सांगत. हरिभाऊंच्या मूळच्या विचारी विवेकशील

अनुक्रमणिका





स्वभावाला या व्यक्तींचा संपर्क अधिक उपकारक झाला असल्यास नवल नाही.

शिक्षकाचा व्यवसाय

बी.ए. झाल्यानंतर हरिभाऊ काही काळ इंदूर येथे माध्यमिक शाळेत व पुढे तळेगाव येथील विजापूरकरांच्या समर्थ विद्यालयात शिक्षक होते. एम.ए. होण्याकरिता ते बनारस येथील हिंदू कॉलेजमध्ये दाखल झाले. तेथे सुप्रसिद्ध भारतीय संस्कृतचे पंडित व तत्त्वचिंतक बाबू भगवानदास यांची व्याख्याने त्यांना ऐकावयास मिळाली. त्यामुळे भारतीय संस्कृतीमधील मूलभूत तत्त्वांबद्दल त्यांची आत्मीयता व डोळस अभिमान वाढीस लागून, हिंदू धर्म व तत्त्वज्ञान यांचा सखोल अभ्यास व चिंतन ते करू लागले. या त्यांच्या अभ्यासाचे व चिंतनाचे परिपक्व फळ त्यांनी पुढे लिहिलेल्या 'आमचा सनातन धर्म' या पुस्तकात दिसून येते.

खानदेश शिक्षण मंडळाचे आजीव-सदस्य

एम्.ए. चा अभ्यास करण्यास ते बनारस येथे गेले खरे; परंतु कौटुंबिक जबाबदारी पार पाडण्यास आपल्या बंधूंस हातभार लावावा हे त्यांनी ठरविले. त्यामुळे त्यांना एम्.ए. चा शिक्षणक्रम पुरा करता आला नाही. १९१६ साली ते खानदेश शिक्षण मंडळ, अंमळनेर या संस्थेस आजीव सदस्य म्हणून मिळाले. ते आजीव सदस्य असताना खा.शि.मंडळाची माध्यमिक शाळा वाढत जाऊन तिचे हायस्कूलमध्ये रूपांतर झाले व पुढे १९२० साली तर तेथे मुंबई विद्यापीठाला जोडून महाविद्यालयही काढण्याचे ठरले. महाविद्यालयीन अध्यापनाची जबाबदारी विद्यापीठीय नियमाप्रमाणे उचलता यावी म्हणून हरिभाऊंनी आपल्या इतर काही सहकाऱ्यांप्रमाणे एम्.ए. होण्याचे ठरविले. परंतु विधिसंकेत निराळाच होता. त्या सुमारास म. गांधींच्या नेतृत्त्वाखाली असहकारितेची राष्ट्रीय चळवळ सुरू झाली. खा. शि. मंडळाच्या आजीव सदस्यांनी पुढाकार घेऊन आपले माध्यमिक विद्यालय व नियोजित महाविद्यालय ही सरकारी चाकोरीतून काढून 'राष्ट्रीय' करून टाकली. या समयी हरिभाऊ आपल्या आजीव-सदस्यत्वाचा राजीनामा देऊन संस्थेतून बाहेर पडले. ते स्वतः प्रखर वृत्तीचे होते व पुढील आयुष्यात तर त्यांनी आपले जीवन राष्ट्रीय स्वातंत्र्य संग्रामातील वैचारिक व कृतिशील आंदोलनाशी समरस करून टाकले, हे विदितच आहे. असे असूनही त्यांना, खा. शि. मंडळ या संस्थेने आपली सरकारमान्य चाकोरी सोडून राष्ट्रीय शिक्षणाच्या प्रयोगाच्या क्षेत्रात उतरू नये असे वाटले. कारण डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीसारख्या संस्थेच्या पावलावर पाऊल ठेवून निघालेल्या बहुजनप्रधान संस्थेला हा स्वतंत्र राष्ट्रीय शिक्षणाचा प्रयोग फार काळ पेलणार नाही असे त्यांचे मत होते. हे त्यांचे मत सयुक्तिक व योग्य होते हे पुढे लवकरच सिद्ध झाले. कारण पुढे लगेच तीन वर्षांनी १९२३ साली खा. शि. मंडळाने आपला सरकारनिरपेक्ष स्वतंत्र राष्ट्रीय शिक्षणाचा कार्यक्रम मागे घेऊन पुन्हा सरकारमान्य शिक्षणक्रमाच्या चाकोरीतून जावयाचे अंगीकारले!

बंधनरहित पेशा

१९२० साली हरिभाऊ खा. शि. मंडळाच्या करारातून मुक्त झाले. त्यानंतर त्यांनी अखेरपर्यंत कोणत्याही संस्थेत दैनंदिन कार्यकर्ता म्हणून करार करून बांधून घेतले नाही. ते अविवाहित राहिले. राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची त्यांना उत्कट तळमळ होती, तत्प्रीत्यर्थ होणाऱ्या चळवळीत आपणास वाटेल तेव्हा भाग घेता यावा म्हणून त्यांनी कोणत्याही नित्यकर्माचा पाश आपल्या मागे लावून घेतला नाही. राष्ट्रातील विविध चळवळीचे जागरूकपणे व डोळसपणे अवलोकन करावे, जेथे आपणास आपल्या वृत्तीशी जुळणारे कार्यकर्ते बोलावितील तेथे आवश्यकतेप्रमाणे जाऊन त्यांच्या सहकार्याने राष्ट्रीय वृत्तीच्या संवर्धनाचे व राष्ट्रीय विकासाचे कार्य जमेल तसे व जमेल तितका वेळ करीत राहावे व अशा रीतीने राष्ट्रीय चळवळीस शक्य तो प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष हातभार लावावा असा त्यांनी बंधनरहित पेशा स्वीकारला.

'तेजस्वी शिक्षण'

१९२०-२३ च्या काळात हरिभाऊंनी आपले सुप्रसिद्ध 'तेजस्वी शिक्षण' हे पुस्तक लिहून प्रसिद्ध केले. 'तेजस्वी शिक्षण' हे हरिभाऊंच्या स्वतंत्र विचाराचा व लेखनशैलीचा एक तेजस्वी नमुना आहे. त्यात त्यांनी शांतिनिकेतन, गुरुकुल, सत्याग्रहाश्रम इत्यादी ध्येयवादी शिक्षणसंस्थांतील शैक्षणिक ध्येयांचे व कार्यक्रमांचे मार्मिक प्रतिपादन केले असून तेजस्वी राष्ट्रीय शिक्षणाच्या ध्येयधोरणांचे चिकित्सक विश्लेषण केले आहे. हे विश्लेषण करताना दिसून येणारी त्यांची शैली व आपल्या प्रतिपादनाला आधार म्हणून त्यांनी विविध ग्रंथांतून उद्धृत केलेले भरपूर उतारे ही पाहिल्यास त्यांच्या सूक्ष्म

अवलोकन शक्तीची, रसिकतेची व व्यासंगशीलतेची कल्पना येऊ शकते.

समाजनिरिक्षण, वाचन, व्यासंग यांवरांवरच राष्ट्रीय चळवळीतील विविध कार्यक्रमांमागील व देशातील इतर घटनांमागील तात्त्विक भूमिका परस्परसंभाषणातून व लेखनाद्वारे समजावून सांगावी, सुविचारी ध्येयवादी विचारकांशी व कार्यकर्त्यांशी समरसून जाऊन त्यांच्या विकासास जे साहाय्य शक्य असेल ते करावे, असा त्यांचा सर्वसाधारण जीवनक्रम होता व हा त्यांचा अविवाहित निष्प्रपंच जीवनक्रम अगदी अखेरपर्यंत, आजाराने जर्जर होऊन पडेपर्यंत, अव्याहतपणे चालू होता.

गोखले गुरुजी व हरिभाऊ

हरिभाऊंच्या अशा जीवनक्रमातील १९२४ ते १९३९ हा अमळनेर येथील सुमारे १५ वर्षांचा कालखंड महत्त्वाचा व उल्लेखनीय आहे. १९२३ साली अमळनेरच्या खा. शि. मंडळाने आपला 'राष्ट्रीय' शिक्षणाचा कार्यक्रम सोडून सरकारी शिक्षणाची चाकोरी पुन्हा सुरू केली याचा उल्लेख आलाच आहे. या पुनःपरिवर्तनामुळे खा. शि. मंडळाचे पूर्वीचे बहुतेक आजीव सदस्य संस्था सोडून गेले. फक्त दोन राहिले. त्यांपैकी एक जगन्नाथ गोपाळ गोखले हे होते. गोखले गुरुजी हे अत्यंत बाणेदार, तडफदार, स्वाभिमानी, भावनाशील, राष्ट्रीय वृत्तीचे गृहस्थ होते. संस्थेच्या जीवनात ४ वर्षांच्या अवधीत होऊन गेलेल्या परिवर्तन-पुनःपरिवर्तनामुळे, मोठी जोखमीची स्थिती निर्माण झाली होती. तिच्यातून वाट काढून पुन्हा संस्थेची घडी स्थिरस्थावर करणे ही जबाबदारी मुख्यतः गोखले यांच्यावर पडली. खा. शि. मंडळातील सदस्यांचा गोखल्यांच्या प्रामाणिकपणावर व कार्यक्षमतेवर अपरंपार विश्वास होता. त्यामुळे गोखले यांनी ही जबाबदारी स्वीकारली. हरिभाऊ हे त्यांचे स्नेही. त्यांच्या बोलावण्यावरून ते अमळनेर येथे येऊन राहू लागले. विद्यार्थी वसतिगृहात ते राहत असत. शाळेत मॅट्रिकच्या वर्गात काही तास घेत व गोखले यांना संस्थेच्या ध्येय-धोरणांबाबत सल्ला देत असत. साने गुरुजी याच काळात अमळनेरच्या शिक्षणसंस्थेत येऊन राहिले होते. साने गुरुजींचे व गोखल्यांचे संबंध किती जिव्हाळ्याचे होते, हे प्रसिद्धच आहे.

जिवंत प्रेरणेची सहकारी मंडळी

राष्ट्रीय वृत्तीची, जिवंत प्रेरणांची, आपापल्या क्षेत्रांत कर्तबगार अशी ही मंडळी अमळनेरच्या शिक्षणसंस्थेत एकत्र आली. त्यामुळे तेथील शिक्षण संस्थेतील जीवन चैतन्याने भारले गेले असल्यास नवल नाही. खा.शि. मंडळाच्या विद्यालयाजवळच तत्त्वज्ञानमंदिर ही संस्था आहे. विद्यालयात व तत्त्वज्ञानमंदिरात शिक्षक व विद्यार्थी म्हणून अनेक पदवीधर व कार्यकर्ते राष्ट्रीय चळवळीच्या संपर्कात आलेले व राष्ट्रीय स्वातंत्र्याकांक्षेने प्रेरित असलेले, येऊन राहिले होते. ही तरुण मंडळी साहजिकच हरिभाऊ, गोखले व साने या त्रयीकडे आकृष्ट होत असत. अशा राष्ट्रीय वृत्तीच्या, कळकळीच्या प्रामाणिक कार्यकर्त्यांच्या प्रभावी गटामुळे अमळनेर येथील शिक्षणसंस्थेतील वातावरण सदैव जिवंत, स्फूर्तिदायी आणि देशव्यापी राष्ट्रीय आंदोलनाशी समरस राहिले. तो काळ गांधीजींच्या देशव्यापी चळवळींनी भरलेला होता. वेळोवेळी उफाळून येणाऱ्या राष्ट्रीय आंदोलनाच्या प्रचंड लाटा शिक्षणसंस्थेच्या भिंतीवर येऊन आदळत व त्यांच्या चैतन्यदायी तुषारकिरणांनी राष्ट्रीय वृत्तीचे शिक्षक व विद्यार्थी साहजिकच पुलकित होत असत. अशा शिक्षकांना व विद्यार्थ्यांना संख्येच्या चौकटीत सामावून घेणे, त्यांच्या भावनांचा कोंडमारा होऊ न देता त्यांच्या गुणांस व कर्तृत्वास वाव करून देणे, हे नेतृत्त्वाचे काम या त्रयीकडे होते. या त्रयीमध्येही अधिक प्रौढ, अनुभवी आणि विचारप्रधान म्हणून हरिभाऊच या गटाचे म्होरके मानले जात असत. हरिभाऊंची मठी म्हणजे नाना विषयांच्या चर्चेचे एक जिवंत स्थान होते. या गटांत नाना प्रवृत्तीचे लोक असत. कोणी अधिक भावनाशील, तर कोणी अधिक चिकित्सक, कोणाच्या ठिकाणी तारुण्यसुलभ अतिउत्साह व कर्तृत्वाचा अभिमान - अशा निरनिराळ्या प्रवृत्तीच्या लोकांशी बोलून, त्यांना समजावून सांगून, त्यांच्यात एकत्र समरसता निर्माण करण्याचे काम मुख्यतः हरिभाऊंकडे असे व ते ते अत्यंत कुशलतेने पार पाडीत.

शाळेतील इतर चळवळी

हरिभाऊ स्वतः मोठे वाचक, व्यासंगी, तत्त्वचिंतक व लेखक होते. त्यांच्या प्रेरणेने शिक्षकांचे एक चर्चामंडळ निघून तेथे दर पंधरवड्यातून एकदा निबंधवाचन व चर्चा होत असे. स्वतः हरिभाऊ अनेक विचारप्रवर्तक निबंध लिहून वाचीत. अशा रीतीने हरिभाऊंनी प्रेरणा दिलेल्या ज्ञानोपासक व ज्ञानप्रसारक कार्यांपैकी एक म्हणजे अमळनेरच्या शिक्षकमंडळींनी काही वर्षे चालविलेले 'विद्यार्थी' मासिक होय.

पुढे हरिभाऊंच्या प्रेरणेने अमळनेर येथे 'समाजविचार मंडळ' स्थापिले जाऊन त्या मंडळातर्फे हिंदी वर्ग, व्याख्यानमाला इत्यादी अनेक सांस्कृतिक कार्यक्रम चालू असत. हरिभाऊंच्या प्रेरणेने संस्थेतील शिक्षकांनी एक 'दाननिधी' सुरू केला होता. शिक्षकांनी आपल्या इच्छेप्रमाणे आपल्या पगाराचा काही हिस्सा दरमहा देऊन हा 'दाननिधी' जमला होता. या दाननिधीतून पुढे राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या चळवळीला सर्वस्वी वाहून घेतलेल्या गुरुजींसारख्या कार्यकर्त्यांना वेळोवेळी मदत दिली जात असे. हरिभाऊंच्या प्रेरणेने सुरू झालेल्या अशा अनेक उपक्रमांमुळे अमळनेर येथील शिक्षकांना व विद्यार्थ्यांना देशभक्तीने संचारलेल्या राष्ट्रीय जीवनापासून आपण अलग नसून त्यांतील सुखदुःखांचा अनुभव घेणारे त्याचे एक जिवंत घटक आहोत, ही जाणीव जागृत राहण्यास मदत झाली यात शंका नाही.

'आमचा सनातन धर्म'

गोखले गुरुजी यांच्याशी हरिभाऊंचे स्नेहसंबंध अधिकाधिक दृढ व परिणत होत जाण्याच्या या काळातील एक दृश्य प्रतीक म्हणजे हरिभाऊंचे 'आमचा सनातन धर्म' हे पुस्तक होय. हे पुस्तक श्री. गोखले यांनी सन १९३७ साली प्रकाशित केले. गोखले यांनीच त्यांचे दुसरे परम स्नेही साने गुरुजी यांचे 'श्यामची आई' हे पुस्तक १९३६ साली प्रकाशित केले होते. हरिभाऊंच्या पुस्तकाला गोखल्यांची प्रस्तावना आहे. त्या प्रस्तावनेतील पुढील उताऱ्यावरून, आपल्या या थोर स्नेह्याविषयी व त्याच्या विचारांविषयी गोखल्यांसारख्या ध्येयवादी, प्रांजळ कार्यकर्त्यांच्या कोणत्या भावना होत्या हे दिसून येते.

"हरिभाऊ मोहनींची भेट जेव्हा होते तेव्हा अनेक विषयांवर चर्चा निघते व त्यात आपल्या सामाजिक परिस्थितीचा ऊहापोह हमेशा होतो. हरिभाऊंच्या विचारांची मी स्तुती करण्यात काही औचित्य नाही. कारण आम्ही अनेक वर्षांचे मित्र व सहकारी आहोत. परंतु हे विचार मला माननीय, उद्‌बोधक व उपयुक्त वाटत आहेत. तसेच ते इतरांनाही वाटतील अशी मला उमेद वाटते. रसेलच्या 'प्रिन्सिपल्स ऑफ सोशल रिकन्स्ट्रक्शन' या पुस्तकाच्या धर्तीवर आमच्या धर्मविचारांचा सामाजिकदृष्ट्या थोडक्यात आढावा घेऊन सद्यकालीन दुर्दशा थांबविण्यास आम्ही काय केले पाहिजे हे प्रस्तुत पुस्तकात दिग्दर्शित केले आहे. धर्मास सार्वत्रिक महत्त्व देऊन, वैलक्षण्य, मांगल्य व स्फूर्ती यांचे निवासस्थान जे अध्यात्म त्यास वैयक्तिक पावित्र्य मिळाले पाहिजे हे या पुस्तकात समाधानकारक रीतीने विशद केले आहे. धर्म व अध्यात्म या दोन्ही विषयांस यथोचित महत्त्व देऊन त्यातील विचारांची गुंतागुंत व कार्याकार्यातील घोटाळा या लहान पुस्तकाच्या वाचनाने कमी होईल अशी माझी खात्री आहे."

'आमचा सनातन धर्म' हे पुस्तक हरिभाऊंच्या चिंतनाचे व व्यासंगाचे एक परिपक्व फळ म्हणता येईल. हिंदुधर्म व भारतीय संस्कृती यांच्या अभ्यासकाला हे पुस्तक अवश्य विचारात घेतले पाहिजे. इतके ते मौलिक विचारांनी भरलेले आहे. भारतीय संस्कृती व हिंदू धर्म यांतील विचारांच्या व कल्पनांच्या हरिभाऊंनी दोन 'राशी' केल्या आहेत. एक म्हणजे धर्म; त्यात यज्ञ म्हणजे मानवाकरिता व समाजाकरिता स्नेहभावनापूर्वक स्वार्थत्याग, चातुर्वर्ण्य म्हणजे गुणकर्माधिष्ठित सामाजिक व्यवस्था आणि चार आश्रम यांचा समावेश होतो. दुसरी 'राशि' म्हणजे अध्यात्म; यात आत्मसाक्षात्कार, पुनर्जन्म, परलोक, ब्रह्मज्ञान इत्यादी केवळ व्यक्तिसापेक्ष कल्पनांचा अंतर्भाव होतो. हिंदुधर्माची व समाजाची अवनती या दोन राशींची गल्लत व गफलत केल्याने झाली आहे. या दोन राशी अगदी वेगळ्या ठेवण्यानेच, अध्यात्माला ढवळाढवळ करू न देता केवळ समाजधारणात्मक धर्मावर भर दिल्यानेच समाजाची उन्नती होईल. हरिभाऊंच्या विचारावर ऐहिक जीवनाला प्राधान्य देणाऱ्या शास्त्रीय मानवतावादाची छाप सुस्पष्टपणे दिसून येते. तत्त्वज्ञानाचे ते पदवीधर असल्यामुळे, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या विचारांशी त्यांचा गढ परिचय झालेला होता. ऑगुस्त कॉम्प्तच्या 'पाझिटिव्हीझम' च्या विचारसरणीचा ते नेहमी आस्थेने उल्लेख करीत असत. या पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या विचाराने प्रभावित होऊन त्यांनी आपल्या धारदार विचारसरणीने भारतीय संस्कृतीविचारांतील दोन 'व्यूह' व 'राशी' विशद करून दाखविले असून त्यामुळे भारतीय धर्मविचारास अधिक सुस्पष्टता येते यात शंका नाही.

दांडीयात्रा

श्री. गोखले अमळनेरच्या संस्थेत असताना हरिभाऊंचा त्या संस्थेशी घनिष्ट संबंध होता. ते सारखे तेथे येऊनजाऊन असत. त्याबरोबरच त्यांनी राष्ट्रीय चळवळीतील कार्यकर्त्यांशी निकटचे संबंध ठेवले होते. गांधीसेवासंघाचे ते सन्माननीय सदस्य होते. दरवर्षी गांधीसेवासंघाच्या संमेलनाला ते हजर असत. या संमेलनातून व इतर वेळी गांधीवादी नेते व कार्यकर्ते





यांच्याशी झालेल्या चर्चा व विचारविनिमयातून गोळा केलेल्या माहितीच्या आधारे ते जागृतपणे राष्ट्रीय चळवळीच्या पुढील प्रवाहाचा वेध घेत असत. गांधींचे क्रांतिकारक नेतृत्व त्यांना स्फूर्तिदायी वाटत असे. गांधींनी प्रवर्तित केलेले कार्यक्रम व त्यामागील तात्त्विक भूमिका समजून घेऊन ती संभाषण-लेखद्वारे मांडून इतरांशी ते चर्चा करीत असत. गांधींच्या रचनात्मक कार्यक्रमांवर खादी, शिक्षण, ग्रामसफाई इत्यादींवर त्यांनी अनेक लेख व पुस्तिका लिहिल्या आहेत. हिंदुस्थानच्या राजकीय पारतंत्र्याचे शल्य त्यांच्या अंतःकरणाला सदैव बोचत असे. गांधीजींनी प्रेरित व प्रवर्तित केलेल्या स्वातंत्र्याच्या चळवळीकडे ते मोठ्या आशेने पाहत. योग्य वेळी आपणही त्या चळवळीत भाग घेऊन स्वातंत्र्याप्रीत्यर्थ चाललेली आपल्या मनातील तळमळ काही कृतीने शांत करावी याची ते वाट पाहत होते. तशी संधी लवकर मिळाली. १९३० साली गांधीजींनी मिठाच्या कायदेभंगाच्या रूपाने राष्ट्रीय आंदोलन सुरू करण्याकरिता जी दांडीयात्रा काढली त्या यात्रेतील निवडक ऐंशी सत्याग्रहांच्या पथकात हरिभाऊंस प्रवेश मिळाला. स्वातंत्र्यतीर्थाकडे निघालेल्या या महत्त्वाच्या यात्रेत सामील होण्याचे समाधान त्यांना अर्थातच लाभले. परंतु हरिभाऊंच्या विवेकशील स्वभावाची ठेवण अशी, की त्यांनी कधी दांडीयात्रिकाच्या मानाचा गर्व वाहिला नाही. पुढे नंतरही ते नागपूरला राष्ट्रीय चळवळीत सामील झाले न त्यांना दोनदा तुरुंगवासही घडला. त्याबद्दलही त्यांनी कधी वृथाभिमान वाहिला नाही की त्याचे कधी भांडवल केले नाही. स्वातंत्र्याप्रीत्यर्थ चाललेल्या देशव्यापी आंदोलनात आपणास थोडा वाटा उचलता आला तो आपण उचलला एवढीच त्यांची नम्र भूमिका होती. राष्ट्रीय चळवळीतील आपल्या कार्याचा राजकीय प्रतिष्ठा, अधिकारपद वा आर्थिक फायदा मिळवण्याच्या कामी त्यांनी कधीही उपयोग केला नाही. उलट, स्वातंत्र्योत्तर काळी गांधीवादी म्हणविणाऱ्या नेत्यांनी शासनसंस्थेत सत्तास्वीकार करू नये, अधिकारपद घेऊ नये, असाच त्यांचा कार्यकर्त्यांना स्पष्ट सल्ला होता.

'वाहतो चिंता विश्वाची'

राष्ट्रातील चळवळीचे व समाजातील प्रवृत्तीचे सूक्ष्मपणे निरीक्षण करावे, विचाराने व चिंतनाने ज्या प्रवृत्ती इष्ट वाटतील त्यांच्याशी समरस होऊन त्यांच्याबाबत इतरांशी बोलावे व त्यातील जे कोणी समानधर्मी लोक आढळतील त्यांना कार्यप्रवृत्त करून त्यांच्याशी सहकार्य करीत राहावे अशी त्यांची वृत्ती होती. त्यांनी स्वतःला कोणत्याही कार्याच्या दैनंदिन व्यवहारांत कायमचे गुंतवून घेतले नाही. त्यांना जे कार्य आवडे ते करू शकणाऱ्या कार्यकर्त्यांच्या ते सदैव शोधात असत. असा कार्यकर्ता आपल्या वृत्तीशी समरस होणारा आढळल्यास त्याला शक्य ती मदत करण्याची त्यांची अविश्रांत खटपट चालू असे. स्वतः ते कार्याच्या नित्य व्यापापासून अलिप्त असले तरी निष्क्रिय नव्हते. त्यांना स्वतःचा प्रपंच नव्हता. तरीपण 'वाहतो चिंता विश्वाची' अशी त्यांची सार्वजनिक कल्याणासंबंधी तळमळ होती. कार्यकर्त्यांना मदत करण्याकरिता त्यांच्या जिवाचा किती आटापिटा चालू असे याची त्यांच्या सानिध्यात राहणाऱ्या लोकांना कल्पना येऊ शकेल. कार्यकर्तेही त्यांच्याशी दिलखुलासपणे बोलत, भांडत, आपल्या अडचणी समजावून सांगत. हरिभाऊ त्यांना एक निकटचे, आपल्या अडचणी व सुखदुःखे समजणारे मित्र, मार्गदर्शन करणारे सल्लागार, आणि जीवनाच्या व्यापक दृष्टीने कार्याचे तारतम्य समजावून सांगणारे तत्त्वज्ञ वाटत.

'नवभारत'

१९४७ साली भारत स्वतंत्र होईपर्यंत हरिभाऊंना देशातील स्वातंत्र्याकरिता चालू असलेल्या चळवळीचे विलक्षण आकर्षण होते. चळवळीच्या चढ-उतारावरोबर त्यांचे सामान्यतः निःसंग असलेले मनही भावनांनी आंदोलित होत असे. स्वातंत्र्योत्तर त्यांना साहजिकच कृतज्ञता वाटली. त्यांची वृत्ती प्रत्यक्ष कार्याबाबत अधिकच अलिप्त बनली. परंतु ते आत्मकेंद्रित होऊन स्वस्थ बसले नाहीत. समाजकल्याणाची मूळची व आयुष्यभर जोपासलेली ओढ त्यांना स्वस्थ बसू देणे शक्यच नव्हते. दरवर्षी भरणारी काँग्रेसची संमेलने, सर्वोदयसंमेलने यांना ते हजर राहत. या सभासंमेलनातून दिसून येणारे विचारप्रवाह व देशात घडणाऱ्या महत्त्वाच्या घटना यासंबंधी त्यांचे विचारमंथन चालू असे. या देशातील राजकीय परिस्थितीचे व सर्वोदयी कार्यकर्त्यांच्या कार्याचे समालोचन करणारे लेख त्यांनी 'नवभारत' मासिकाच्या आरंभीच्या ६-७ वर्षात अव्याहतपणे लिहिलेले आढळून येतील. गांधींनंतर सर्वोदयी कार्यकर्ते कुंठीत झाल्यासारखे झाले होते. विनोबांच्या भूदानयज्ञ-आंदोलनाने सर्वोदयी विचार व कृती यांना प्रेरणा मिळून कार्यकर्त्यात एक नवीन उत्साह संचरला. हरिभाऊंनाही, स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या उदासीन झालेल्या राजकीय व

सामाजिक जीवनात भूदानयज्ञाने काही नवीन चैतन्य निर्माण होईल. असे वाटले व त्यांनी भूदान आंदोलनाचे साश्चर्य कुतूहलभावनेने स्वागत केले. त्यांच्या विशिष्ट पद्धतीप्रमाणे, प्रत्यक्ष भूदानयज्ञ-आंदोलनाच्या अगदी निकटवर्ती कार्यकर्त्यांतून ठिकठिकाणी जाऊन आंदोलनाच्या कार्याचे व कार्यकर्त्यांच्या नानाविध प्रतिक्रियांचे त्यांनी निरीक्षण केले. त्या निरीक्षणाच्या आधारे त्यांनी भूदानयज्ञ-आंदोलनाचे वेळोवेळी केलेले समालोचन 'नवभारता'तून प्रसिद्ध झालेल्या लेखांतून आढळून येईल.

संपादकमंडळाला आधार

'नवभारत' मासिक १९४७ च्या ऑक्टोबरमध्ये श्री. शंकरराव देव यांच्या संचालकत्वाखाली सुरू झाले. हरिभाऊ हे आरंभापासून अखेरपर्यंत संपादकमंडळात होते याचा उल्लेख वर आलाच आहे. 'नवभारत'ची स्थापना करण्यात हरिभाऊंचा मोठा वाटा होता. हरिभाऊ शंकररावांचे विश्वासातले स्नेही. या दोघांचे 'नवभारता'सारखे मासिक काढावे असे १९४६ पासूनच घाटत होते. शंकररावांना त्यांच्या अनेक कार्यांच्या व्यापामुळे ही योजना मूर्त स्वरूपात आणण्यास लागणारा वेळ व सवड नव्हती. हरिभाऊंनी हे काम आपल्या अंगावर उचलून ते शंकररावांच्या सल्ल्याने पार पाडले. 'नवभारत' सुरू होण्यापूर्वी मानसिक व बौद्धिक पातळीवर जुळवाजुळव करण्यात हरिभाऊंचाच प्रामुख्याने हात होता. 'नवभारत'च्या आरंभीच्या काळात त्याला मूर्त स्वरूप आणण्याच्या मागे ते अक्षरशः व अर्थशः 'मूव्हिंग स्पिरिट' (संचारी शक्ती) होते. संपादकमंडळ व संचालक यांना भेटून 'नवभारता'चे ध्येयधोरण निश्चित करण्यात, लेखक-वर्गाला भेटण्यात, व इतर उभारणी करण्यात त्यांना जी 'यात-आयात' झाली त्याचा प्रस्तुत लेखकास प्रत्यक्ष अनुभव आहे. 'नवभारता'त 'माझी जीवननिष्ठा' अशा काही वैशिष्ट्यपूर्ण लेखमाला येऊन गेल्या. त्यांची मूळ कल्पना हरिभाऊंचीच असून त्याकरिता त्यांनी प्रत्यक्ष खटपटही खूप केली. त्यांच्यावर गांधीवादाची छाप असली तरी विचाराने ते असांप्रदायिक उदारमतवादी होते. 'नवभारता'चे जे मूळपासून चालत आलेले असांप्रदायिक 'मुक्त' विचारप्रसाराचे धोरण, ते प्रत्यक्ष अंमलात आणण्यात त्यांचा बराच वाटा होता.

'नवभारता'चे संचालकत्व सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेचे अध्यक्ष श्री. शंकरराव देव यांनी १९५७ सप्टेंबर अखेर सोडले व परस्परांच्या संमतीने संचालकत्व, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ज्याचे अध्यक्ष त्या वाईच्या प्राज्ञपाठशाळा मंडळाकडे गेले. हे 'नवभारत'च्या वाचकांना विदितच आहे. या संक्रमणाची मूळ कल्पना काही वर्षांपूर्वीच काहीशा निराळ्या संदर्भात हरिभाऊंनी चर्चिली होती हे सांगितल्यास हरिभाऊंच्या सूक्ष्म दूरदृष्टीची कल्पना येऊ शकेल. 'नवभारता'ची आर्थिक जबाबदारी सु.रा. ग्रंथमालेचे अध्यक्ष म्हणून श्री. शंकरराव देव यांनी ध्येयवादित्वाने पत्करली होती. 'नवभारता'ची पहिली ५-६ वर्षे गेल्यानंतर श्री. शंकरराव देव यांना 'नवभारता'ची आर्थिक जबाबदारी जड वाटू लागली. त्यांना एकट्यांना ही जबाबदारी पार पाडणे कठीण जाऊ लागले. या जबाबदारीत कोणी सहकारी मिळून, शंकररावांवरील भार कमी करता येईल काय याबद्दल विचार सुरू झाले. त्यावेळी सु. रा. ग्रंथमालेच्या जोडीला 'नवभारत' चालविण्यास वाईच्या प्राज्ञपाठशाळा मंडळास शक्य तर गोवून घ्यावे, अशी हरिभाऊंनी कल्पना काढून त्याबद्दल शंकररावांच्या सल्ल्याने खटपटही करून पाहिली. प्राज्ञपाठशाळा मंडळाचे अध्यक्ष तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी व त्यांची विचारवंत मित्रमंडळी 'नवभारता'कडे मोठ्या आस्थेने बघत, त्यात लिहीत, त्यास हरप्रकारे साहाय्य करीत. त्यांचे व 'नवभारता'चे संबंध अत्यंत जिव्हाळ्याचे असे प्रस्थापित झाले होते. त्यामुळे हरिभाऊंची कल्पना मोठी साहजिक वाटली. हरिभाऊंची ज्ञानसंवर्धन व 'मुक्त' विचारप्रसार यांवर दृढ श्रद्धा होती. 'नवभारत' मासिक ते कार्य करीत असताना ते खंडित होऊ नये अशी त्यांची तळमळ होती. त्यातूनच त्यांच्या या कल्पनेचा उदय झाला असावा. परंतु काही अपरिहार्य अडचणींमुळे त्यावेळी ही कल्पना फलद्रूप होऊ शकली नाही.

'जागृत महिला'

हरिभाऊंच्या सामाजिक अभ्युदयाच्या विचारात 'स्त्री-जातीची उन्नती' ह्याला प्रमुख स्थान असे. भारतीय समाजात स्त्रियांना हजारो वर्षांच्या संस्कारांच्या दडपणामुळे जी विषम वागणूक मिळते, तीबद्दल त्यांना अत्यंत वाईट वाटत असे. स्त्रियांना पुरुषांच्या बरोबरीने समान वागणूकच नव्हे तर आपली कुटुंबसंस्था ही स्त्रीसत्ताक बनली पाहिजे असे त्यांचे मत बनले होते. स्त्रियांच्या ठिकाणी मूळचीच असलेली मृदुता, वात्सल्य, स्नेह या गुणांस समाजात प्राधान्य मिळाल्यास समाजाचे कल्याण द्रुतगतीने व स्थिर होईल असे त्यांस वाटे.





राष्ट्रीय चळवळीत सामील झालेल्या अनेक कार्यकर्त्यांच्या कुटुंबात ते मिसळत असत व त्यांच्या घरातील सुखदुःखांचा कानोसा घेत. पुरुषाने राष्ट्रीय चळवळीत स्वार्थत्यागाने पडायचे, पुढील खडतर जीवन पत्करताना कुटुंबियांची इच्छा गृहीत धरूनच चालायचे, यामुळे कुटुंबावर अनिष्ट परिणाम होऊन कुटुंबांचे सामंजस्य विघडून जात असे. हे पाहून हरिभाऊंना पुरुषांचा प्रामाणिक स्वार्थत्यागही कित्येक वेळा अत्याचार वाटे. म्हणून स्त्रियांच्या विचारानेच पतीने स्वार्थत्याग करावा, त्यासाठी स्त्रियांना विचार करता यावा, त्यांना तसे शिक्षण मिळावे व त्यांच्यात तसा योग्य विचारप्रसार व्हावा अशी त्यांना तळमळ वाटे.

त्यादृष्टीने प्रत्यक्ष प्रयत्न करून पाहण्याची हरिभाऊंना संधी मिळाली. गेले एक-दीड वर्ष त्यांच्या अखेरच्या ठरलेल्या आजारीपणाचे सोडले तर ते ठिकठिकाणी भरणाऱ्या सर्वोदय संमेलनास हजर राहत. अशाच सर्वोदय संमेलनातून त्यांची पंजावमधील एका सर्वोदयी कार्यकर्त्या महिला श्री. सत्यवाला तायस यांची ओळख झाली. सत्यवाला तायस या बी.ए.बी.टी. आहेत. त्या एका श्रीमंत जमीनदार कुटुंबातील असून ध्येयवादी वृत्तीने काही सामाजिक कार्य करावे म्हणून त्या सर्वोदयकार्याकडे वळल्या. त्यांनी पूर्व पंजावातील आपल्या बिसार गावाजवळ एक सर्वोदयाश्रम कार्यक्षमतेने चालविला असून त्या केंद्रातून स्त्रियांच्या उन्नतीचे त्यांचे विशेष प्रयत्न चालू आहेत. त्या सर्वोदयसंमेलनास हजर राहून तेथील संभाषणचर्चांतून मोठ्या आस्थेने भाग घेत. त्यांचे तेजस्वी व्यक्तिमत्त्व पाहून हरिभाऊ त्यांच्याकडे विशेष आकृष्ट झाले. अशा कर्तबगार व्यक्तीला जर योग्य संधी मिळाली तर समाजाचे कल्यांण साधेल या बुद्धीने हरिभाऊंनी तायल यांची अधिक ओळख करून घेतली. हरिभाऊंचा स्नेह, वात्सल्य आणि समाजकल्याणाची तळमळ बघून त्याही त्यांना वत्सल वडीलधारा मार्गदर्शक म्हणून मानू लागल्या. हरिभाऊ त्यांच्या पंजावातील घरी गेले. त्यांनी तेथे त्यांच्या आईवडिलांच्या अपेक्षा व विचार समजून घेतले. सत्यबालावाईंना त्यांच्या ध्येयवादी प्रवृत्तीप्रमाणे काम करावयास त्यांच्या आईवडिलांची व बंधूंची पूर्ण संमती आहे असे त्यांना आढळून आले. हरिभाऊंनी सत्यवालाबाईंना नागपूर हे आपले कार्यक्षेत्र करण्यास पाचारण केले. त्यांनी तेथे स्त्रियांकरिता एक नियतकालिक काढावे अशी हरिभाऊंची कल्पना होती. त्याप्रमाणे हरिभाऊंनी सत्यवालाबाईंच्या ध्येयाकांक्षांना मूर्त स्वरूप येईल याकरिता पूर्वतयारी म्हणून खूप खटपट केली. लवकरच सत्यवालाबाईंच्या नेतृत्त्वाखाली नागपूर येथे स्त्रियांना समाजकार्याचे शिक्षण देणारे एक विद्यालय निघाले. गेल्या वर्षापासून तर त्यांच्या संपादनाखाली स्त्रियांच्या प्रश्नांची चर्चा व मार्गदर्शन करणारे 'जागृत महिला' नावाचे हिंदी साप्ताहिकही चालू झाले. नागपूरला हे कार्य यशस्वीरीतीने चालण्यास सत्यवालावाईंचे कर्तृत्व कारणीभूत आहे. यात शंकाच नाही. पण सत्यवालावाईंचे कर्तृत्व हेरून त्यांना उत्तेजन देऊन त्यांच्या गुणांना योग्य तो वाव देणारे कार्यक्षेत्र निर्माण करण्याच्या कामी हरिभाऊंचा श्रेष्ठ वाटा आहे, हेही तितकेच खरे आहे.

उन्नत, विकसित व्यक्तित्व

सत्यवाला यांचे कार्य हे हरिभाऊंच्या आयुष्यातील त्यांच्या वैशिष्ट्यपूर्ण व्यक्तिमत्त्वाचे निदर्शक असे अखेरचे व उत्कृष्ट उदाहरण होय. आपण पूर्णपणे मागे अलिप्त राहून, आपल्या आढळात येणाऱ्या कार्यकर्त्यांचे गुण ओळखून त्यांना उत्तेजन देऊन, त्यांना समाजोपयोगी कार्यक्षेत्र मिळण्यास शक्य ती मदत अविश्रांतपणे करीत राहणे अशी त्यांची कार्यपद्धती होती. हेच कार्य त्यांनी जीवनभर केले. त्यांच्याशी निकट संबंध आलेले निरनिराळ्या क्षेत्रातील शेकडो कार्यकर्ते त्यांच्या या शुद्ध गुणग्राहक वृत्तीची, समाजकल्याणैक बुद्धीची, साहाय्यतत्परतेची साक्ष देतील. हरिभाऊंना स्वतःचा असा काही प्रपंच नव्हता. केवळ समाजकल्याणाच्या विचाराने, निरहंकार वृत्तीने, स्नेहभावनेने आपल्या शक्तीप्रमाणे कार्य करीत राहणे हे उन्नत व विकसित व्यक्तिमत्त्वाचे प्रमुख लक्षण समजण्यास हरकत नाही. अशा उन्नत व विकसित व्यक्तिमत्त्वाचे हरिभाऊ हे मूर्तिमंत उदाहरण होते. 'अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च। निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखःक्षमी।। संतुष्टः सततं-' ही परमेश्वराच्या भक्ताची लक्षणे सांगितली आहेत. हरिभाऊ परंपरागत अर्थाने भक्त नसतीलही. पण ही भक्ताची लक्षणे आधुनिक युगातील मानवतावादी अर्थाने आपल्या अंगी बाणविणारे असे विरळ कोटीतले पुरुष होऊन गेले याची त्यांच्या निकट सानिध्यात आलेला कोणीही सहृदय विचारवंत ग्वाही देईल.



अनुक्रमणिका



‘आधुनिक भारत’कार आचार्य जावडेकर

वसंत पळशीकर

आचार्य जावडेकरांना *आधुनिक भारत*कार म्हणून महाराष्ट्र ओळखत आला. महाराष्ट्रात वा देशात राष्ट्रीयत्व व लोकशाही या दोन गोष्टींची निर्मिती कोणी कशी केली, या गोष्टी लोकमानसात व जनजीवनात कशा रुजल्या, राष्ट्रसभेच्या नेतृत्त्वाखाली जो स्वातंत्र्यलढा दीर्घकाळ चालला त्याची वैशिष्ट्यपूर्णता कशात आहे, त्यामधून अधिक श्रेष्ठतर व जगाचे मार्गदर्शन करू शकणारी एक नवी संस्कृती कशी उदयास येणार आहे याचे विवेचन *आधुनिक भारत* या ग्रंथात आचार्यांनी केले.

ब्रिटिशांचे राज्य प्रस्थापित झाल्यानंतरच्या काळात हिंदुस्थानच्या राजकीय, सामाजिक व आर्थिक जीवनात, येथील व्यवस्थेत कोणती स्थित्यंतरे घडून आली, कोणत्या विभिन्न चळवळी उत्पन्न झाल्या याचा वस्तुनिष्ठ इतिहास असे आधुनिक भारताचे स्वरूप नाही. राष्ट्रसभेच्या स्थापनेस कारणीभूत झालेल्या प्रवोधनाचे स्वरूप काय होते, ते कोणी घडवून आणले याचे विवेचन केल्यावर, पुढच्या भागात राष्ट्रसभेने चालविलेल्या स्वातंत्र्यलढ्याचाच इतिहास या ग्रंथात येतो.

‘भारतीय स्वातंत्र्याच्या राजकारणाचा त्यांना मुख्य ध्यास होता’ असे जावडेकरांना श्रद्धांजली वाहताना आचार्य स.ज.भागवत यांनी लिहिले. आपण यात भर घालून असे म्हणू शकतो की, स्वातंत्र्योत्तर काळात भारताची वाटचाल कोणत्या दिशेने व भूमिकेतून होणे इष्ट, आवश्यक व संभाव्य आहे याविषयी सतत चिंतन करणे याचाही त्यांना तेवढाच ध्यास होता. राष्ट्रसभेची वैचारिक भूमिका, तिच्या नेतृत्त्वाखाली झालेला स्वातंत्र्याचा लढा यांवरील त्यांचे भाष्य आणि भविष्याचा आचार्यांनी घेतलेला वेध यामधून आचार्यांच्या जीवनदृष्टीचा आपणास उत्तम परिचय घडतो. त्यांच्या ‘स्थिर बुद्धी’चेही प्रत्यंतर मिळते.

आधुनिक भारत या ग्रंथाचे लेखन करण्यामागील आचार्यांची प्रेरणा, त्याच ग्रंथाच्या पहिल्या प्रकरणाच्या शेवटी येणाऱ्या पुढील उताऱ्यावरून स्पष्ट होते. ‘आज भारतीयांनी राष्ट्रीयत्वाचा व लोकशाहीचा असे दोन धडे आत्मसात केले आहेत. मात्र, आज युरोपमध्ये भांडवलशाहीमुळे राष्ट्रीयत्वाचा नाश होऊन अंतर्गत वर्गयुद्ध गाजत आहे व लोकशाहीला धनिकशाहीचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे. आधुनिक भारत भांडवलशाही, तज्जन्य अपरिहार्य वर्गयुद्ध आणि अखेरीस लोकशाहीचा त्याग व राष्ट्रीयत्वाचा विपर्यास हा मार्ग स्वीकारणार, की दुसरा एखादा मार्ग अवलंबून राष्ट्रीयत्व आणि लोकशाही यांचा विकास युरोपहून भिन्न दिशेने करून युरोपला शांततेचा, समतेचा, सुखाचा व स्वातंत्र्याचा अभिनव मार्ग दाखवून देणार, हा त्यांच्या तरुण पिढीपुढील महत्त्वाचा मार्ग आहे. या प्रश्नाचे उत्तर देण्यापूर्वी भारतीय तरुणांनी आधुनिक भारताचा गेल्या सव्वाशे वर्षांचा इतिहास अवश्य अभ्यासिला पाहिजे. या काळात ज्या थोर राष्ट्रभक्त विभूती झाल्या, त्यांच्या अंतःकरणातील सत्यनिष्ठेची व स्वातंत्र्याची आत्मप्रेरणा त्यांनी आपल्या अंतःकरणात जागृत केली पाहिजे आणि त्या प्रेरणेने तेजस्वी बनलेल्या बुद्धीने घडामोडींकडे पाहून स्वातंत्र्याची आत्मप्रेरणा आणि बुद्धिबल यांच्या साहाय्याने आपला भावी इतिहास निर्माण केला पाहिजे.’

१

‘धर्ममार्गावरील माझे वाटाडे’ या त्यांच्या लेखात जावडेकरांनी सुधारकाग्रणी आगरकर, लोकमान्य टिळक, महात्मा गांधी आणि द्रष्टा कार्ल मार्क्स यांना स्वतःचे ‘वाटाडे’ म्हटले आहे. ‘धर्ममार्गा’वरील वाटाडे म्हणतात ही गोष्टही आचार्यांच्या जीवनदृष्टीवर प्रकाश टाकणारी आहे.

‘मनुष्याचे ऐहिक सुखवर्धन’ हे लोकसेवेच्या धर्माचे बाह्य साध्य होय ही धारणा आगरकरांमुळे मनात रुजल्याचे ते लिहितात. निखळ बुद्धिवादी म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या आगरकरांपासून, तसे पाहिले तर, पूर्ण इहवादी साध्य स्वीकारत असता ‘धर्म’ हा शब्द आचार्य वापरतात ही गोष्ट त्यांचा वैशिष्ट्यपूर्ण भारतीय पिंड प्रकट करतो. ‘भारतीय आर्यत्व न सांडता’ भारताचे राजकीय व सामाजिक पुनरुत्थान घडवून आणण्याची आगरकरांची भूमिकाही आचार्यांना फार





भावली; पण आचार्य लिहितात की, हे 'भारतीय आर्यत्व' म्हणजे काय याचा शोध त्यांना आगरकरांचे लेख वाचून होऊ शकला नाही.

भौतिकवादी व उपयुक्ततावादी भूमिकांनी आचार्यांचे आंतरिक समाधान झाले नाही; आचार्य रूढार्थाने 'बुद्धिप्रामाण्य-वादी' (एंपिरिसिस्ट) पण झाले नाहीत. तत्त्वज्ञानाचे विद्यार्थी बनलेल्या जावडेकरांना अद्वैतवादी भूमिका अधिक सरस व श्रेष्ठ वाटली असे दिसते. असे असल्यामुळेच असेल कदाचित, न्यायमूर्ती रानडे हे आचार्यांचे वाटाडे बनू शकले नाहीत. आचार्य 'ईश्वरवाद'अमान्य करणारे होते. जनसामान्यांची बौद्धिक क्षमता, तात्त्विक समज ध्यानात घेऊन, व्यावहारिक शहाणपणाच्या पातळीवर, ईश्वरावर श्रद्धा प्रकट करणे ही गोष्ट त्यांना समजू शकत होती. आचार्य हे रानड्यांच्या अर्थाने भागवतधर्मीय खासच नव्हते.

खेरीज जावडेकरांचा पिंड वंगभंगाच्या चळवळीवर पोसला गेला असणार. इंग्रजी राज्याकडे 'परमेश्वरी कृपा' म्हणून पाहणारे रानडे त्यांना राष्ट्रीयत्व प्रकट करण्यात कमीच पडतात असे वाटत असणार. आचार्य स्वाभाविकरित्याच टिळकभक्त बनले. आगरकरही राजकीय भूमिकेच्या संदर्भात 'जहाल'च होते, याने जावडेकरांची भूमिका पक्की व्हायला मदतच झाली.

या पार्श्वभूमीवर, 'वाटाड्यां' विषयी लिहिताना जावडेकरांनी केलेल्या पुढील विधानाचे महत्त्व ठसते. 'भारतीय आर्यत्व म्हणजे काय याचा उलगडा मला *गीतारहस्य* वाचल्यानंतर बौद्धिकदृष्ट्या होऊ लागला.' रवींद्रनाथ टागोरांच्या *साधना* या ग्रंथाच्या वाचनानेही आचार्यांना 'भारतीय आर्यत्वाचे ज्ञान' करून दिले. बी.ए. च्या तत्कालीन अभ्यास-क्रमात लावलेली, त्याचबरोबर त्या काळी विशेष गाजत असलेली पाश्चिमात्त्य तत्त्वज्ञांची पुस्तके आचार्यांनी अभ्यासली असणारच. तत्त्वज्ञानाच्या ग्रंथाचे वाचन, सतत चिंतन, चर्चा हा त्यांचा स्वभावविशेषच प्रा. दे.द. वाडेकरांच्या मनावर प्रथमतः ठसला होता. यातून तात्पर्य असे निष्पन्न होते की, औपनिषदिक वेदांताचे तत्त्वज्ञान हे त्यांना तत्त्वविचार तसेच जीवनाचे अधिष्ठान म्हणून श्रेष्ठतर, अधिक समाधान देणारे म्हणून प्रतीत झाले; बुद्धीचेही समाधान करते झाले; जाता जाता 'भारतीय आर्यत्व' काय याचाही उलगडा झाला, ज्यामुळे त्यांच्या राष्ट्राभिमानाचे निश्चितच पोषण झाले.

काही काळ टिळकांचे *गीतारहस्य* व रवींद्रनाथांचे *साधना* या पुस्तकांनी आपल्याला वेड लावले होते असे आचार्य लिहितात. आचार्यांच्या तोंडी, व लेखनात जी परिभाषा नंतरच्या उभ्या आयुष्यात सातत्याने आढळते तिचा उलगडा याच्या आधारे होतो. मार्क्सची तात्त्विक-सैद्धांतिक मांडणीही जावडेकरांनी भारतीय आर्यत्वाच्या चौकटीत व वेदांताच्या परिभाषेच्या आधारेच आत्मसात केली. त्याच चौकटीत व परिभाषेच्या साहाय्याने त्यांनी आपली सारी वैचारिक मांडणी केली.

महात्मा गांधींच्या प्रभावाखाली आल्यानंतरही, जवळपास दहा वर्षे, विचाराने जावडेकर टिळकपंथीच राहिले. वर उल्लेखिलेल्या लेखात त्यांनी म्हटले आहे की, 'गांधींच्या विचारांपेक्षा विभूतिमत्त्वाचीच छाप माझ्यावर विशेष होती.' थोडक्यात, १९३० सालापावेतो आचार्यांचा विचार-व्यूह हा गीतारहस्यावर अधिष्ठित राहिला असे म्हणता येते.

गीतारहस्याच्या वेदांती विचाराने प्रभावित होत असतानाच ते फेबियन समाजवाद्यांच्या प्रभावाखाली येऊन समाजवादी पण झाले होते. राज्यव्यवस्था व अर्थव्यवस्था यांच्या, विशेषतः अर्थव्यवस्थेच्या पुनर्घटनेच्या संदर्भात हा प्रभाव असावा. रशियातील बोल्शेविक क्रांतीनेही त्यांचे लक्ष याच कारणाने खेचून घेतले होते; पण जीवनाचे तत्त्वज्ञान म्हणून टिळकांनी केलेली मांडणीच त्यांनी स्वीकारलेली होती.

राष्ट्रीय शिक्षणसंस्था म्हणून स्थापन झालेल्या टिळक महाविद्यालयाच्या त्रैमासिकामध्ये ऑगस्ट १९२६ साली 'लोकमान्यांचे पुण्यस्मरण' हा छोटासा लेख जावडेकरांनी लिहिला. पुढे १९३५ साली त्यांनी दैनिक लोकशक्ती मध्ये 'गीतारहस्यातील नीतिशास्त्र' हा लेख टिळक पुण्यतिथीनिमित्त लिहिला. दुसरा लेख लिहिला तेव्हा आचार्य गांधींच्या वैचारिक प्रभावाखाली आले होते.

लोकमान्यांच्या राजकारणाचा विशेष सांगताना १९२६ साली आचार्य लिहितात, 'ध्येयवादाची उत्पत्ती मनुष्याच्या तत्त्वनिष्ठेतून किंवा धर्मबुद्धीतून होत असते... या धर्मबुद्धीचा विकास व्हावा, धर्मनिष्ठांचा प्रतिपाल व्हावा आणि उच्च तत्त्वरूपी मानवी ध्येयांचा अवतार पृथ्वीतलावर व्हावा, याकरिताच राजकारणाचाही अवतार झालेला आहे, अशी त्यांची कल्पना होती. त्यांच्या राजकारणाचा उगम धर्मबुद्धीतून झालेला आहे; हे सिद्ध करण्यासाठीच त्यांनी गीतारहस्य हा ग्रंथ लिहिला असे म्हटले तरी फारशी अतिशयोक्ती होणार नाही... समाजातील सर्व व्यवहारांवर या धर्मबुद्धीची छाया पडावी व





प्राचीन काळाप्रमाणे आपल्या सर्व समाजाचे अधिष्ठान धर्मावर न्यावे हेच त्यांना इष्ट होते.' 'धर्म' हा शब्द जावडेकर हिंदू, इस्लाम, ईसाई अशा कोणत्याही एका विशिष्ट धर्मासाठी वापरीत नाहीत. या शब्दाच्या अर्थाची स्पष्टता १९३५ सालच्या लेखाच्या आधारे होते. त्या लेखात जावडेकर लिहितात, ' "सर्वांभूती एक आत्मा" हा अध्यात्मशास्त्रातील मूलभूत तात्त्विक सिद्धान्त किंवा अंतिम सत्य. या अंतिम सत्याचा साक्षात्कार हाच जीवमात्रांचा मोक्ष, या मोक्षप्राप्तीसाठी मनुष्याला प्राप्त करून घ्यावी लागणारी आत्मौपम्य समबुद्धी हाच योग आणि या बुद्धियोगावर आरूढ होऊन आत्मौपम्य बुद्धीला आणि आत्मैक्य ज्ञानाला अनुरूप असे घडणारे जे लोकसंग्रहार्थ व्यवहार तीच नीती किंवा नीतिशास्त्र होय, असा थोडक्यात गीतारहस्यातील मूलभूत सिद्धान्त सांगता येईल. या नीतिशास्त्रात समाजधारणेला महत्त्व आहे, पण ही समाजधारणा केवळ अर्थ व काम या दोन पुरुषार्थांपासून होणार नसून धर्म आणि मोक्ष यांच्यापासूनच होऊ शकेल, असे या नीतिशास्त्राचे म्हणणे आहे. दुसऱ्यासंबंधीची कर्तव्यभावना हीच समाजांचे धारण करणारी धर्मभावना होय व या धर्मभावनेने मनुष्याचा अर्थ व काम या भावनांना नियंत्रित व संयमीत केले पाहिजे; पण ही धर्मभावना किंवा कर्तव्यभावना जिवंत राहण्यासाठी अखेर सर्व-भूतात्मैक्याचा अनुभव निदान काही व्यक्तींना तरी आलेला असला पाहिजे. हाच मोक्ष हा चौथा पुरुषार्थ आहे व त्याच्या आधारेच धर्म व नीती यांची बरोबर उपपत्ती लावता येते. आत्मौपम्य बुद्धी आणि आत्मैक्याचा अनुभव यापासून प्राप्त होणारे अध्यात्मिक सुख हेच सर्व सुखात श्रेष्ठ असून, त्याची प्राप्ती स्वतःस करून घेणे व ती इतरांस करवून देण्यासाठी प्रयत्न करणे हेच मनुष्याचे परम कर्तव्य आहे. ही आत्मौपम्य बुद्धी प्राप्त होण्यास मनुष्याने निष्काम, निर्वैर आणि निर्द्वंद्व झाले पाहिजे आणि हीच अवस्था इतरांस प्राप्त होऊन पूर्णावस्था प्राप्त करून देण्यासाठी प्रत्येकाने झटत राहिले पाहिजे.'

'सूक्ष्म दृष्टीने' विचार केल्यास वैयक्तिक मुक्ती किंवा वैयक्तिक पूर्णावस्था हे गीतारहस्यातील नीतिशास्त्राचे ध्येय नसून 'मानवजातीची पूर्णावस्था' हे त्याचे ध्येय आहे, असे आचार्य सांगतात. जेव्हा समाजातील, पृथ्वीवरील मानव समाजातील सर्व मनुष्यांना 'सार्वत्रिक भौतिक व आत्मिक' सुख लाभेल तेव्हा मानव समाज पूर्णावस्थेला पोचला असे म्हणता येईल. हे घडून येण्यासाठी सर्वांचीच अंतःशुद्धी होत राहून, सर्व माणसे मोक्षप्राप्तीसाठी जीवन जगू लागतील असे घडले पाहिजे.

'भौतिक सुखावरच नीतिशास्त्राची इमारत उभारू पाहणारांची मुख्य चूक मनुष्याच्या अंतःशुद्धीला गौणत्व देण्यात होत असते,' असे म्हणून जावडेकर पुढे लिहितात, 'आत्म्याच्या अधीन बुद्धी, बुद्धीच्या अधीन मन व मनाच्या अधीन इंद्रिये अशी व्यवस्था असल्याखेरीज मनुष्याला आपले कर्तव्य कळणार नाहीं व कळले तरी ते वळणार नाही, म्हणजे हातून घडणार नाही. हा इंद्रियांचा व मनाचा संयम म्हणजेच तप. यानंतर प्रेम-निस्वार्थी-निष्काम-निरपेक्ष-प्रेम हा दुसरा शाश्वत नीतिधर्म आहे. यालाच अहिंसा हे दुसरे नाव आहे. सर्व भूतात्मभाव हे आत्म्याचे सत्य स्वरूप आहे व या सत्याचा साक्षात्कार म्हणजेच मुक्ती होय. अशा रीतीने सत्य, अहिंसा आणि तप हे अध्यात्मिक नीतिशास्त्रातील शाश्वत नीतिधर्म असून त्यांच्यापासून ढळणे हे मनुष्याचे अपूर्णत्व आहे.'

लोकमान्य टिळकांना आचार्य 'धर्ममार्गावरील वाटाडे' का म्हणतात, आणि 'धर्ममार्ग' असा शब्दप्रयोग का करतात, याचा उलगडा आता पुरेसा होईल. पुढे जाऊन असे म्हणता येईल की, धर्ममार्गावर आणून तेथे स्थिर करण्याचे काम आगरकरांकडून झालेच नसते, अशी शक्यता आहे. बौद्धिक/तात्त्विकदृष्ट्या आगरकरांचे आचार्यांच्या जीवनातले महत्त्व दुहेरी होते. एक, मनुष्याच्या ऐहिक सुखवर्धनाचे महत्त्व आचार्यांच्या मनात ठसले. दुसरी गोष्ट, 'भारतीय आर्य संस्कृती'च्या पुराणवृक्षाची 'खूप खच्ची' केली पाहिजे, आणि नवीन कल्पनांचे पाणी भरपूर मुळाशी घातले पाहिजे, याचे स्पष्ट व तीव्र भान त्यांना आगरकरांच्या लेखनामधून झाले. या दोन्ही गोष्टी टिळकांकडून त्यांना मिळाल्या नसत्या.

लोकमान्यांना अनुसरून जावडेकर जहाल क्रांतिवादी बनले होते; पण त्यांचे शिक्षण पुरे होण्याच्या, म्हणजे १९२० च्या आसपास टिळकांचे प्रत्यक्ष राजकारण हे 'नेमस्तां'च्या प्रागतिक, सनदशीर मार्गाने चालले होते, तर गांधी लढाऊ राजकारणाचा मार्ग अनुसरत होते. स्वाभाविकपणेच आचार्य असहकार आंदोलनामध्ये सहभागी झाले; पण त्यांच्या वेदान्ती बुद्धीला गांधींची सत्याग्रहामागील तात्त्विक भूमिका पटत नव्हती. तात्त्विक अधिष्ठान चुकीचे वा सदोष असेल तर व्यावहारिक राजकारणात गांधींचे नेतृत्त्व एवढा प्रभाव कसे गाजवू शकते, हे आचार्यांना पडलेले एक कोडे होते. जनता बुद्धिहीन असल्याने गांधींची बुवाबाजी तिला मोह पाडते व

म्हणून सरकारलाही थोडे नमते घ्यावे लागते, हे सोपे स्पष्टीकरण जावडेकरांना पटले नाही. ते एक धारदार वाक्य लिहून जातात : 'त्या सिद्धान्ताच्या आधारे या कोड्याचा उलगडा करणाऱ्यांच्या बुद्धिमत्तेचाही प्रकाश मला कधी प्रतीत झाला नाही.' ते 'अंधारात चाचपडत' राहिले.

माणसे पूर्णावस्थेस पोचलेली असतात. समाजही अपूर्णावस्थेत असतो. त्यामुळे सत्य व अहिंसेचे पूर्ण स्वरूपात पालन शक्य होत नाही. नित्यकर्म आणि आपद्धर्म असा भेद टिळक करतात. आचार्य म्हणतात की, टिळकांच्या मतेही, लोकसंग्रहार्थ अपरिहार्य म्हणून करावी लागणारी हिंसा किंवा असत्याचरण हा अध्यात्मिक नीतिशास्त्राच्या दृष्टीने गौण पक्ष ठरतो. टिळक म्हणतात, 'साधुपणाने दुष्टावा जिंकावा' या वाक्यातही दुष्टाव्याचा जय किंवा निवारण करणे हे साधुपुरुषाचे मुख्य कर्तव्य आहे. ही गोष्ट पहिल्याने गृहीत धरूनच मग तत्सिद्ध्यर्थ प्रथम उपाय कोणता योजावा याचे निदर्शन केले आहे.' यासंदर्भात 'धर्ममार्गावरील माझे वाटाडे' या लेखातले आचार्यांचे पुढील वाक्य महत्त्वाचा टप्पा स्पष्ट करते : 'तसेच समाजघटनेला हिंसेची आवश्यकता आहे व ती हिंसा निष्काम बुद्धीने केली असता मनुष्याची अध्यात्मिक अवनतीही होऊ शकत नाही. हे मत गीतारहस्यातील विवेचनातून मी उचलले असल्याने मला गांधींचे अहिंसाविषयक विचार एकांतिक व तात्त्विक दृष्टीनेही अपुरे वाटत.'

गांधींचे अनासक्तियोग हे छोटेखानी पुस्तक १९३० साली प्रसिद्ध झाले. त्या पुस्तकाच्या वाचनाने '(गांधीप्रणित) अहिंसेचे खरे क्रांतिकारक स्वरूप मला समजू लागले' असे आचार्यांनी लिहिले आहे. १९३१ सालच्या ऑक्टोबर महिन्यात लोकशिक्षण मासिकात त्यांनी 'म. गांधींचा धर्म आणि व्यवहार' हा लेख लिहिला. गांधींची भूमिका त्यांनी कशी समजून घेतली आणि अंगीकारली, तिचा टिळकांच्या भूमिकेशी त्यांनी समन्वय कसा घातला, भेद कोणता पाहिला हे जाणून घेण्याच्या दृष्टीने या लेखाचे विशेष महत्त्व आहे.

अर्थकाममूलक सर्व मानव-व्यवहारांना धर्माधिष्ठित बनवणे हे गांधीजी स्वतःचे कर्तव्य मानतात. येथे ते टिळकांच्याच भूमिकेवर आहेत. व्यवहारात प्रसंगी हिंसेचा अवलंब होणे टाळता येण्यासारखे नाही, हेही गांधींना मान्य आहे. पण व्यवहार ही अशी गोष्ट आहे, की जेथे सत्य व अहिंसा यांना मर्यादा पडतात असे मात्र ते मानत नाहीत. मर्यादा, अपूर्णता आहे ती स्वतःची व जगाची, आणि म्हणून आचरणात अपूर्णता राहून जाते. हे अपूर्णत्व कशामधून उत्पन्न होते, पूर्णत्वाच्या दिशेने वाटचाल केव्हा होऊ शकते, याविषयीचे विवेचन हा गांधींचा विशेष असल्याचे आचार्यांना जाणवले. जावडेकरांची (त्यावेळची) गांधींच्या भूमिकेची जाण पुढील अवतरणातून स्पष्ट होते. 'विश्वातील प्रत्येक अणूरेणूत ज्ञान, प्रेम आणि सामर्थ्य हे गुण रूढ रूपाने वास्तव्य करीत असतात; आणि सत्य, अहिंसा व तपश्चर्या ही त्यांचीच रूपे असल्यामुळे त्यांना यश मिळावे आणि अशीच विश्वाची घटना आहे, अशी श्रद्धा असणे व तदनुसार आचरण घडणे हाच आस्तिक्यवाद होय. ही आस्तिक्य भावना सत्याग्रहाच्या बुडाशी आहे. सत्याग्रहाचा विजय होणे म्हणजे या आस्तिक्य भावनेचाच विजय होणे होय.'

विषमता नष्ट करून सर्वत्र स्वतंत्रता, समता व बंधुता यांची प्रस्थापना करणे हे आजचे धर्मकार्य बनलेले आहे, ही १९३१ सालीच जावडेकरांची झालेली धारणा होती, हे या लेखामधून स्पष्ट होते. आजवरच्या राज्यक्रांत्यांद्वारा ही साध्ये गाठली गेली नाहीत याचे कारण हिंसेच्या साधनांचा झालेला वापर असे सांगून आचार्य म्हणतात, 'म. गांधींनी दरिद्रीनारायणाची उपासना करण्याचा जो धर्म प्रवृत्त केला आहे, त्याच्या बुडाशीही हीच तत्त्वे आहेत. परंतु त्याचबरोबर सत्य, अहिंसा व तपश्चर्या याच साधनांनी ही साध्ये सिद्ध होऊ शकतील असे जगाला ते सांगत आहेत.'

पण टिळकांप्रमाणेच, कोणत्याही अन्यायाचे वा दुष्टाव्याचे निवारण झालेच पाहिजे, व ज्याच्यावर अन्याय होत असेल वा दुष्टाव्याने व्यवहार होत असेल, त्याने त्याचा प्रतिकार केलाच पाहिजे यावर गांधींचा कटाक्ष आहे, असे आचार्य बजावतात : 'ज्या राष्ट्रास किंवा व्यक्तिसमुदायास या मार्गाने जाता येत नसेल, त्याने सत्य आणि अहिंसा या तत्त्वांचा केवळ जप करीत स्वस्थ बसता उपयोगी नाही, तर अशा परिस्थितीत शस्त्र धारण करूनही अन्यायाचे निवारण केले पाहिजे असे गांधींचे स्पष्ट मत आहे.'

माणसाला असत्य व/वा हिंसा यांचा अवलंब करण्याची इच्छा का होते? या प्रश्नाचे उत्तर १९३१ सालच्या लेखात आढळत नाही. ते 'धर्ममार्गावरील माझे वाटाडे' या लेखात आढळते. ते म्हणतात, 'फलासक्तीशिवाय मनुष्याला असत्य बोलण्याची लालुच होत नाही आणि हिंसा करण्याचीही होत नाही. ही म. गांधींची भगवत्गीतेसंबंधीची वाक्ये वाचून माझ्या मनावर फार परिणाम झाला.' आचार्य पुढे सांगतात, 'म.





गांधींच्या अनासक्तियोगाची प्रस्तावना वाचल्यानंतर सशस्त्र क्रांती आणि धर्मासाठी सशस्त्र युद्ध या धर्मस्थापनेच्या साधनांतील सदोषता मला अधिकाधिक पटू लागली... या वेळेपासून मला आणखी एक महत्त्वाचा मुद्दा स्पष्टपणे दिसू लागला की, आजच्या समाजाच्या अपूर्णावस्थेत समाजधारणेला संघटित शस्त्रवलाची आवश्यकता आहे हे खरे असले तरी त्याहूनही त्याच्या धारणेस व विकासास संघटित आत्मवलाची अधिक आवश्यकता आहे. ही आत्मवलाची संघटना सत्य, अहिंसा, असंग्रह, ब्रह्मचर्य इत्यादी व्रते घेणाऱ्या यतिवर्गाकडून जशी होईल तशी इतर कोणत्याही वर्गाकडून होऊ शकणार नाही. मानव समाजाची पूर्णावस्था या दिशेने कार्य करणाऱ्यांच्या प्रयत्नांवरच अवलंबून असून सशस्त्र धर्मयुद्ध आणि हिंसक क्रांती या साधनांच्या पलीकडे जाण्याचा काळ मानव संस्कृतीच्या इतिहासात आज निकट आला आहे.'

सत्याग्रही अहिंसक क्रांतिशास्त्राची भर गांधींनी राज्यशास्त्रामध्ये घातली, तसेच आत्मार्थी किंवा मोक्षार्थी लोकांना अहिंसा न सोडता लोकसंग्रहाच्या कार्यातील राजकीय क्षेत्रातील किती महत्त्वाचे काम करता येईल ते त्यांनी दाखवून दिले यासाठी आचार्यांना गांधींचे महत्त्व वाटले.

कार्ल मार्क्स हा धर्ममार्गावरील आचार्यांचा चौथा वाटाड्या. मार्क्सच्या सिद्धान्ताचे यथार्थ आकलन होण्याआधीच, १९१८-१९ पूर्वीच आपण समाजवादी बनलो होतो, असे आचार्यांनी लिहिले आहे. मग मार्क्सपासून आचार्यांना वेगळे असे कोणते मार्गदर्शन मिळाले, असा प्रश्न उपस्थित होतो. 'धर्ममार्गावरील माझे वाटाडे' या लेखात आचार्य लिहितात, 'मार्क्सवादापासून मी हेच शिकलो की, आज मानव संस्कृतीत समाजवादी क्रांती झाल्यावाचून तिला स्थैर्य लाभणार नाही व ही क्रांती घडविणाऱ्या शक्ती भांडवलशाही व साम्राज्यशाहीमुळेच निर्माण होत आहेत.' 'मार्क्सने सामाजिक शास्त्रात एक विचारक्रांती घडवून आणली आणि आजच्या मानव संस्कृतीत क्रांती घडवून आणण्याचे एक शास्त्र निर्माण करून ही क्रांती घडून आल्यानंतर तिची घटना कशी असेल यासंबंधी सर्वसामान्य कल्पना मानवांना आणून दिली' असे ते लिहितात. मार्क्सच्या 'विरोधविकासी भौतिक तत्त्वज्ञाना'चे तसेच त्याच्या इतिहासाच्या भौतिक मीमांसेचे त्यांना महत्त्व वाटत होते.

सारांशाने आपण असे म्हणू शकतो की, १९२० साली असहकार आंदोलनात सहभागी होत असतानाच आचार्य हे एक लोकविलक्षण संमिश्रण होते. गांधींना अनुसरणारे ते वेदांती टिळकभक्त समाजवादी होते!

२

१९२०-२२ सालच्या खिलाफत व असहकार आंदोलनात टिळकांचे अनुयायित्व पत्करलेल्यांचाच प्रामुख्याने सहभाग राहिला; पण गांधींच्या मार्गाविषयी खोलवर संदेह व अश्रद्धा असणाऱ्या टिळकपक्षीयांनी १९२२ नंतर आपला विरोध उघडपणे प्रकट केला. त्याचवेळी अनेक तरुण-वृद्ध मंडळी मनःपूर्वक गांधींना जाऊन मिळाली. असे दोन गट पडले.

महाराष्ट्रातली काँग्रेस ही गांधींच्या नेतृत्त्वाला विरोध असणाऱ्यांच्या हाती होती. स्थूलमानाने याला आपण 'केसरी पक्ष' असे म्हणू शकतो. कालांतराने यांच्यापैकी बहुतेकजण हिंदू महासभेचे राजकारण करताना आढळतात. महाराष्ट्राच्या उच्चवर्गीय सुशिक्षित मध्यमवर्गावर या पक्षाचा प्रभाव होता.

गांधींचे नेतृत्त्व, त्यांचा सत्याग्रहाचा मार्ग व त्यांचे राजकारण यांना महाराष्ट्रातील नव्या पिढीच्या मनात सुप्रतिष्ठित करण्याचे काम संघटनात्मक आघाडीवर करणाऱ्यांमध्ये श्री. शंकरराव देव व श्री. अण्णासाहेब दास्ताने हे प्रमुख होते, तर वैचारिक आघाडीवर हे कार्य करणाऱ्यांमध्ये आचार्य जावडेकर व आचार्य स.ज. भागवत यांचा वाटा मोठा होता.

लोकमान्य टिळक आणि महात्मा गांधी या लेखसंग्रहास १९४६ साली लिहिलेल्या प्रस्तावनेत आचार्य लिहितात, 'राजकीय धोरण असो किंवा तत्त्वज्ञान असो, दोन्हीही बाबतीत, महात्मा गांधींचे धोरण टिळकांच्या धोरणाशी पूर्णपणे विसंगत आहे असे म्हणणारांचा पक्ष खोडून काढून गांधींचे धोरण व तत्त्वज्ञान टिळकांच्या धोरणाचा व तत्त्वज्ञानाचा विकास अथवा त्याची पुढील पायरी होऊ शकते, हे दाखवून देणे हाच यापैकी बहुतेक लेखांचा हेतू आहे.' हे काम आचार्यांनी चोखपणे व परिणामकारकरित्या पार पाडले. या लेखसंग्रहात समाविष्ट केलेले 'असंतोषात्मक टिळकभक्तीची मीमांसा' आणि 'लो. टिळकांचे विवेकी राजकारण आणि बॅ. सावरकरांची अविवेकी हुल्लड' हे दोन लेख फार गाजले.

महाराष्ट्राच्या राजकारणातले गांधीपूर्व काळातील तीन मुख्य पक्ष म्हटले तर, रानडे-गोखले यांचा 'नेमस्त' पक्ष, टिळकांचा 'जहाल' पक्ष, आणि ब्राह्मणेतर पक्ष हे तीन पक्ष





होत. स्वातंत्र्याच्या राष्ट्रसभाप्रणीत राजकारणास खीळ घालण्याचीच ब्रिटिशधार्जिणी भूमिका तत्कालीन ब्राह्मणेतर पक्ष पार पाडीत असल्याने जावडेकरांना त्या पक्षाविषयी दुरावाच वाटत असल्यास नवल नाही. रानडे-गोखले यांच्याविषयी आचार्यांच्या मनात आदरभाव असला तरी, तो बराच 'हातचे राखून'च होता हेही स्पष्ट दिसते. या बाबतीत ते पूर्णपणे टिळकांचे समर्थक होते व अखेरपर्यंत तसे राहिले. गांधींनी गोखल्यांना आपले राजकीय गुरू म्हटले असले तरी, जावडेकरांनी मात्र अखेरपर्यंत 'टिळकांचा वारसा चालविणारे' म्हणूनच गांधींकडे पाहिले.

१९३० सालच्या सत्याग्रह लढ्यातून महाराष्ट्रात गांधींचे नेतृत्त्व सुप्रतिष्ठित झाले. टिळक पक्षाच्या हातून काँग्रेस संघटना गांधींचे नेतृत्त्व स्वीकारणाऱ्यांच्या हाती आली. ब्राह्मणेतर पक्षातील एक मोठा गट केशवराव जेधे यांच्या नेतृत्त्वाखाली राष्ट्रसभेत आला. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनीही ब्राह्मणेतरांमध्ये, दलित समाजामध्ये गांधींचे नेतृत्त्व व राष्ट्रसभा रुजविण्यात मोठे कार्य केले. काँग्रेस हा बहुजनसमाजाचा सहभाग असलेला पक्ष बनला.

१९२७-२८ च्या सुमारास स्वातंत्र्यलढ्यामध्ये एक नवी पिढी सहभागी झाली. एस.एम.जोशी, नानासाहेब गोरे प्रभृतींची ही पिढी, गांधींचे नेतृत्त्व मानीत असली तरी, मार्क्सवादाने प्रभावित झालेली होती. पं.जवाहरलाल नेहरू व सुभाषचंद्र बोस हे या पिढीचे लाडके नेते वा दैवते होती.

राष्ट्रसभेच्या विकासाच्या या टप्प्यावर, १९३४ नंतरच्या वर्षांमध्ये आधुनिक भारत या ग्रंथाचे मूळ लेखन झालेले आहे. या वेळेपावेतो आचार्यांना गांधींच्या सत्याग्रही क्रांतिशास्त्राची तात्त्विक उकल झालेली होती, आणि मार्क्सवादाचेही त्यांचे आकलन परिपक्व बनले होते. राष्ट्रसभा केवळ हिंदुस्थानला राजकीय स्वातंत्र्य मिळवून देणारी संघटना व शक्ती नाही; ती जगाला एक नवा मार्ग दाखवून देत आहे, ही त्यांची धारणा होती. दुसऱ्या महायुद्धाचे काळेकुट्ट ढग युरोपच्या भूमीवर दाटले होते, तो हा काळ होता. भांडवलशाहीची अखेर जवळ आली आहे, असे त्यावेळी एकंदर वातावरण होते. त्याच वेळी रशियातील साम्यवादी प्रयोगाबद्दल मूलभूत शंका मनात घर करू लागल्या होत्या. तिथे आकारास येत असलेल्या सर्वंकष, निर्घृण एकपक्षीय केंद्रीभूत राजवटीचे अधिष्ठान शस्त्रबल हे आहे, आणि मूलतः त्यामधूनच तो प्रयोग फसत जाण्याची प्रक्रिया सुरू झालेली आहे, असे आचार्यांचे मत बनले होते असे लक्षात येते. धनिकशाहीची जागा समाजवादी व्यवस्थेने घेतली पाहिजे, व्यवहाराच्या पातळीवर समाजवाद हाच युगधर्म आहे, हा त्यांचा पक्का निष्कर्ष होता. आत्मबलाची बैठक असलेले सत्याग्रही क्रांतिशास्त्र सरस श्रेष्ठ असून, गांधींचे जगाला हे वैशिष्ट्यपूर्ण मौलिक योगदान आहे, या निष्कर्षावरही ते आले होते. या कारणाने ते राष्ट्रसभेने चालविलेल्या स्वातंत्र्यलढ्याच्या भविष्यातील कामगिरीविषयी अत्यंत आशावादी होते.

३

महाराष्ट्राच्या नि भारताच्या पातळीवर राष्ट्रीयत्वाच्या निर्मितीची जडणघडण कोणी केली, त्याचे विवेचन करीत असताना 'खरे राष्ट्रीयत्व' निर्माण करण्याच्या बाबतीत आचार्यांना दादाभाई नौरोजी न्यायमूर्ती रानड्यांपेक्षा जास्त सरस व जवळचे वाटतात. विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांच्या विवेचनाचे मनमोकळे समर्थन ते करतात. महाराष्ट्राला जाग आणण्याचे, बौद्धिक व राजकीय जागृती व चळवळ यांच्याबाबतीत पुणे हे देशातील एक अग्रेसर केंद्र बनविण्याचे, सार्वजनिक सभेसारख्या एका संघटनेची उभारणी करण्याचे श्रेय आचार्य जावडेकर रानड्यांना देत असले तरी 'खऱ्या राष्ट्रीयत्वा'च्या निर्मितीचे श्रेय ते (महाराष्ट्रात) रानड्यांवर टीकाटिप्पणी करणाऱ्या चिपळूणकर-टिळक-आगरकर यांना देतात. आधुनिक भारताच्या आरंभीच पुढील वाक्ये येतात : 'यामुळेच पुढे जेव्हा हिंदुस्थानात खरे राष्ट्रीयत्व निर्माण झाले, तेव्हा ते सर्वांगीण सुधारणेला विरोधी अशा स्वरूपातच जन्मास आले. तथापि, सामाजिक-धार्मिक सुधारणांना विरोध, हे त्याचे खरे अंतरंग नसून दूरदर्शी व खोल राजकीय दृष्टी आणि प्रखर राष्ट्राभिमान हे त्याचे खरे अंतरंग होते.'

महात्मा जोतिराव फुले यांच्या विचारांचे व कार्याचे यथार्थ आकलन जावडेकरांना होऊ नये ही गोष्ट मग ओघानेच येते. फुल्यांची गणना महाराष्ट्रातील आद्य सुधारकांमध्ये ते प्रमुखत्वाने करतात. येथील सामाजिक चळवळीला 'सामाजिक वर्गविग्रहाचे' स्वरूप प्राप्त होण्यास सत्यशोधकी विचारसरणी कारणीभूत झाली, व अशी आक्रमणशील चळवळ उत्पन्न होणे अपरिहार्य होते असेही ते म्हणतात. जोतिरावांनी केलेल्या सुधारणेच्या अनेक कार्यांची, त्यांचे स्थान 'आद्य' आहे याची दखलही त्यांनी घेतलेली आढळते; पण फुल्यांच्या लेखनाद्वारे वा कार्याद्वारे 'राष्ट्रीयत्वा'चा परिपोष झाला नाही; किंबहुना,

राष्ट्रसभेपासून ते जाणीवपूर्वक चार हात लांबच राहिले. जातपात, स्पृश्यास्पृश्यता, विषमता व पिळवणूक यांवर भर देणाऱ्या तत्कालीन हिंदुधर्मीय समाजात राष्ट्रीयत्व खऱ्या अर्थाने उत्पन्न व्हावयाचे असेल, तर फुल्यांच्या टीकेची गंभीर दखल घ्यावयास हवी होती. धार्मिक-सामाजिक सुधारणा मुळातून घडवून आणावयास हवी होती, यावर आचार्यांनी १९३५-३७ च्या आसपासही भर देऊ नये हे ओघानेच आले.

भारताचे राजकीय स्वातंत्र्य, आणि राजकीय व आर्थिक पुनर्घटना हेच आचार्यांच्या खोलवर व सक्रीय आस्थेचे विषय होते हे याचे कारण दिसते. आधुनिक भारताच्या पूर्वार्धाच्या शेवटी 'भारतीय संस्कृतीचे तत्त्वमंथन' हे महत्त्वाचे प्रकरण येते. या प्रकरणाच्या आरंभी न्या. रानड्यांचे एक अवतरण जावडेकरांनी दिले असले तरी, संपूर्ण प्रकरण हे जहाल राष्ट्रवादी विचारप्रणालीचे तात्त्विक व भावनात्मक अधिष्ठान स्पष्ट करण्यात खर्ची पडलेले आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटच्या पंचवीस-तीस वर्षांमध्ये जे मोठे वैचारिक मंथन घडले त्याचा ऊहापोह या प्रकरणात आचार्यांनी केला आहे. आगरकरांनी 'भारतीय आर्यत्व न सांडण्या'वर भर दिला होता हे आपण वर पाहिलेच आहे. जहाल राष्ट्रवादाचे भारतीय आर्यत्वाच्या चौकटीतील अधिष्ठान या काळात स्पष्ट होत गेले, अशी आचार्यांची मांडणी आहे. ज्यांच्या भूमिकांचा परामर्श जावडेकरांनी आवर्जून घेतला आहे त्यात इतिहासाचार्य राजवाडे, न्या. रानडे, चिपळूणकर, आगरकर, टिळक, रामकृष्ण परमहंस, विवेकानंद, दयानंद सरस्वती, अनी वेझंट यांचा समावेश होतो. त्यातही मध्यवर्ती विवेचन टिळक-आगरकरांभोवती रचलेले आढळते. या सर्व व्यक्ती व त्यांच्यापैकी काहींनी स्थापन केलेले समाज, संप्रदाय, चालविलेल्या चळवळी यांच्यातील एक समान सूत्र भारतीय आर्यत्वाचा अभिमान हे होते. इतकेच नव्हे तर 'भारतीय संस्कृतीचा पाया पाश्चात्त्य संस्कृतीपेक्षा अधिक श्रेष्ठ तत्त्वावर आधारलेला आहे' अशी पक्की धारणा आढळते.

आगरकरांना जावडेकर या सर्वांच्या पंक्तीतच कसे काय बसवतात असा प्रश्न आपल्या मनात येणे स्वाभाविक आहे. त्याचा काही उलगडा पुढील विवेचनाच्या आधारे होऊ शकेल : 'स्पेन्सर साहेबांचे ब्रह्मज्ञान वेदांत विचारांशी सुसंगत आहे व ते बुद्धिवादी मनुष्यासही पटण्यासारखे आहे, या समजुतीने टिळक- आगरकर या दोघांनाही प्रथम ते मान्य झाले होते. याचमुळे आगरकर 'अहं ब्रह्मास्मि' हा धर्मासंबंधीचा अखेरचा सिद्धान्त मानितात.' दुसऱ्या ठिकाणी ते लिहितात, 'आगरकरांच्या बुद्धिवादाला एक प्रकारची 'स्थितप्रज्ञता' आवश्यक वाटत होती, किंबहुना त्यात ती अंतर्भूतच होती असे म्हणण्यास हरकत नाही... मनुष्याला मोठमोठे गहन प्रश्न सोडविण्यास स्थितप्रज्ञ, निर्विकार, मनोनिग्रही आणि सद्‌भावनायुक्त व्हावे लागते हे खरे असले तरी, अशा मनुष्याचे निर्णयही त्रिकालाबाधित सत्य मानण्याचे कारण नाही, असे म्हटल्याखेरीज बुद्धिवादाची पूर्तता होऊ शकत नाही. बुद्धीच्या या अवस्थेलाच आत्मनिष्ठ अवस्था किंवा योगस्थ बुद्धी असे वेदांत्यांनी म्हटले आहे. अशी ज्याची बुद्धी झाली व जो सुखदुःखादी द्वंद्वाच्या पलीकडे जाऊन केवळ निष्काम बुद्धीने मनुष्य समाजाला पूर्णावस्थेकडे नेण्याचा प्रयत्न करू लागला, तोच निष्काम कर्मयोगी होय.' 'भारतीय आर्यत्व न सांडता' या आगरकरांच्या भूमिकेचा असा उलगडा जावडेकरांनी स्वतःशी करून घेतलेला दिसतो.

प्रस्तुत प्रकरणाच्या आरंभीच आचार्य टिळक व आगरकर यांची तुलना, अनुक्रमे, शंकराचार्य आणि गौतमबुद्ध यांच्याशी करतात. ते लिहितात, 'बुद्ध आणि शंकराचार्य दोघेही प्रखर बुद्धिवादी होते; पण पहिल्याने वैदिक परंपरेवर आणि चातुर्वर्ण्यावर उघड हल्ला चढविला आणि बुद्धिवादाच्या आश्रयाने अज्ञेयवादाचे शिखर गाठले; आणि दुसऱ्याने अद्वैत वेदांताचा आश्रय करून मायिक ईश्वराचे अस्तित्व मान्य करून वैदिक परंपरा आणि चातुर्वर्ण्य यांना धक्का न लावताच हिंदू संस्कृतीचा उद्धार केला.' भारतीय स्वातंत्र्याच्या राजकारणाच्या ध्यासापोटी आचार्यांचा कल टिळकांच्या बाजूने अधिक राहिला असे म्हणता येईल.

१८९५ ते १९१५ या काळातल्या 'नेमस्त' विरुद्ध 'जहाल' यांच्यातील रस्सीखेचीने भरलेल्या राष्ट्रसभेच्या अंतर्गत राजकारणाचे जावडेकरांचे विश्लेषण महाराष्ट्रात शिष्टमान्य आहे. १९५३ साली आधुनिक भारताची सुधारित आवृत्ती काढतेवेळी पण त्यांना फेरविचार करायची गरज भासली नाही. राष्ट्रसभेच्या आद्य संस्थापकांनी भारताचे एकराष्ट्रीयत्व सिद्ध करण्यासाठी जी पथ्ये आवश्यक मानली होती त्यांना छेद देणारी राष्ट्रवादी विचारप्रणाली (ideology) येथील आंग्लविद्याविभूषित हिंदू व मुसलमान पुढाऱ्यांमध्ये याच काळात रुजत होती यांचे भान जावडेकरांच्या लेखनात आढळत नाही. शिवाजी उत्सव व गणेशोत्सव या दोन्ही उत्सवांना हिंदू-मुस्लिम वैमनस्याची पार्श्वभूमी होती, याकडे

जावडेकरांचे लक्ष जात नाही. धर्म वा इतिहास यांचा अभिमान जागृत करून त्याचा आधार राष्ट्रीयत्वास देणे हे मुळातच गैर नाही, असे जरी म्हणता येत असले तरी, व्यापक व उन्नत अर्थ भरून हा अभिमान जागृत केला पाहिजे या स्वतःच्या कसोटीवर देखील जावडेकर लोकमान्यांच्या या रणनीतीची परीक्षा करीत नाहीत, ही ध्यानात घेण्याची गोष्ट आहे. राष्ट्रसभेच्या मंडपातून रानड्यांच्या सामाजिक परिषदेस हुसकवण्याच्या हीन पातळीवरील राजकारणास लोकमान्यांनी सक्रिय पाठिंबा द्यावा, तसेच हिणकस डावपेच खेळून सार्वजनिक सभा ताब्यात घ्यावी, हुल्लडबाजीचे साह्य घेऊन सुधारक पक्षाचा पाडाव करावा याने एकराष्ट्रीयत्व जोपासण्यासाठी आवश्यक असलेल्या समाजकारणास आणि राजकारणातील साधनशुचितेस खीळ घातली गेली याचे भान जावडेकर प्रकट करीत नाहीत. उलटपक्षी, सार्वजनिक सभा लोकमान्यांनी काबीज केल्यावर स्वतःच्या वेगळ्या विचारांनुसार काम करण्यासाठी रानड्यांनी डेक्कन सभा स्थापन केल्यावर टिळकांनी 'म्हातारचळ की पोरखेळ?' या मथळ्याचा अग्रलेख लिहून टीकेची झोड उठवली तिचे समर्थन जावडेकरांनी केले. जावडेकर हे विसरतात की, रानडे यांनी राष्ट्रसभेला शह देण्यासाठी वेगळी सभा स्थापन केली नव्हती. जावडेकरांनी आधुनिक भारतातच लिहिले आहे की, 'लो. टिळकांनी या जहाल राजकारणाला सर्वांगीण क्रांतीचे स्वरूप न देता आपल्या संस्कृतीच्या अभिमानाचा आधार दिला आणि हिंदुस्थान राजकीय स्वातंत्र्य उपभोगू लागेपर्यंत तरी, या देशात सामाजिक व धार्मिक विचारक्रांतीला प्राधान्य देऊ नये, असे नवे राजकारण सुरू केले.'

जावडेकरांची टिळकभक्ती एरवी खुपली नसती. वंगभंग चळवळीच्या काळी राजकीय घडामोडींची जाण येण्याच्या वयात आलेल्या, कोवळ्या, संस्कारक्षम व संवेदनशील जावडेकरांना लोकमान्यांच्या सर्वस्वार्पण वृत्तीने चालविलेल्या हिंमतबहाद्दर लढाऊ जहाल राजकारणाची मोहिनी पडावी यात नवल काही नव्हते; पण गांधींच्या सत्याग्रही क्रांतिशास्त्राचा पुरस्कार करणाऱ्या आचार्यांना, गांधी व टिळक यांच्या भूमिकांमधील मूलभूत अंतर ध्यानात न येण्याइतकी त्यांची टिळकभक्ती पराकोटीची होती, असे म्हणावे लागते. गोखल्यांना राजकीय गुरू म्हणणाऱ्या गांधींना आचार्यांनी टिळकांचे वारसदार बनविले!

लोकमान्यांच्या स्वतःच्या जीवनाला एक तात्त्विकदृष्ट्या वेदांती भूमिकेचे अधिष्ठान होते ही गोष्ट निःसंशय. लोकमान्यांचा स्वभावविशेष वर्णन करताना आचार्य लिहितात, 'सत्यसंशोधन, काव्यसृष्टीची निर्मिती आणि राष्ट्रनिर्मिती-सारख्या महत्कार्यास लागणारी नेतृत्वकला, या सर्वांस या आत्मनिष्ठ बुद्धीची किंवा अंतःप्रेरणायुक्त बुद्धीची आवश्यकता असते... बुद्धीच्या मागे या अंतःप्रेरणेचे बळ नसेल, तर ती बुद्धी परिस्थितीची दासी बनते. याच्या उलट, अंतःप्रेरणेला बुद्धीचे सहाय्य नसेल, तर परिस्थितीच्या ज्ञानाच्या अभावी ती व्यवहारशून्य ध्येयवादी बनते... वास्तववाद आणि ध्येयवाद यांचा समन्वय ज्या बुद्धीला करता येतो तीच बुद्धी राष्ट्रनिर्मिती करू शकते. लोकमान्यांची बुद्धी अशा प्रकारची होती. "सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ" हे बुद्धीचे समत्व त्यांच्यापाशी होते व "योगः कर्मसु कौशलम्" यात वर्णिलेला कर्मयोगही त्यांना सहज प्राप्त होता.'

पण लोकमान्यांचे राजकारण 'जहाल' असले तरी ते नेहमीचे, परिचित राष्ट्रवादी राजकारणच होते. त्याचे वर्णनही त्यांनी 'हट्टाची अडवणूक' असे केलेले जावडेकरांनी नमूद केले आहे. धर्म, इतिहास, इतिहासपुरुष यांच्याविषयी अभिमान उत्पन्न करून, तो प्रखर करून चळवळीसाठी त्याचा उपयोग करून घेण्यावर त्यांचा भर होता. त्यांचा राष्ट्रवादाचा आशय राजकीयच होता. त्याला अध्यात्मिक राष्ट्रवाद असे म्हणणे यथार्थ नाही.

याबावतीत न्या. रानडे, कविवर्य रवींद्रनाथ ठाकूर व म. गांधी यांची भूमिका मूलतः भिन्न होती. रानड्यांनी भारतीय राष्ट्राच्या बांधणीचे कार्य केले खरे, पण ते राष्ट्रवादाच्या संकुचित भूमिकेतून नव्हे. ब्रिटिश साम्राज्याचा एक स्वयंचलित घटक म्हणून राहण्यास त्यांना अडचण वाटत नव्हती. १९१९ पर्यंत गांधींनाही ब्रिटिश साम्राज्याचे नागरिकत्व ही गौरवास्पद गोष्ट वाटत होती. रवींद्रनाथ वंगभंग चळवळीचे एक अग्रगण्य नेते होते; पण त्या चळवळीच्या प्रत्यक्ष अनुंभवानंतर त्यांनी रूढार्थाच्या राष्ट्रवादी राजकारणाकडे पाठ फिरवली. गांधींच्या बाबतीत राष्ट्रवादी राजकारणातील सहभाग हा प्राप्त परिस्थितीत अटळ आपद्धर्म होता. रूढार्थाने कट्टर राष्ट्रवादी भूमिका घेऊन राजकारण करणाऱ्या मंडळींचा, काँग्रेसबाहेरील व काँग्रेसअंतर्गत, प्रतिवाद करीतच त्यांनी आपले राजकारण करण्याची भूमिका वठविली.

खुद्द लोकमान्यांनीही, गांधींशी बोलणे झाल्यानंतर, 'हा आपला माणूस नाही' असे उद्गार काढल्याची हकीकत





सांगितली गेली आहे. द. आफ्रिकेतून परतलेले गांधी ही एक तेजोवलयांकित शक्ती आहे, आणि तिच्याशी वाकडे न येईल एवढी दक्षता बाळगावयास हवी, याचे भान लोकमान्यांनी राखले. गांधींच्या खिलाफत व असहकार आंदोलन यांना टिळकांचा प्रतिसाद स्वागतशील असला तरी सावधही होता.

लोकमान्यांचे जहाल राजकारण काँग्रेसच्या बाहेरच ठेवू पाहणारे 'नेमस्त' गोखले दक्षिण आफ्रिकेतील गांधींच्या सत्याग्रह लढ्याची मनःपूर्वक साथ करतात हे कसे, हा प्रश्न जावडेकरांना कसा पडला नाही याचे आश्चर्य वाटते! या कालखंडातले तथाकथित जहाल राजकारण हे वस्तुतः तथाकथित नेमस्त राजकारणाचीच रूपे होती. सत्याग्रही राजकारणाची जातकुळी सर्वस्वी वेगळी होती. हे खरेखुरे अध्यात्मिक राजकारण होय, आणि ते गुणात्मकदृष्ट्या वेगळे आहे, याची स्पष्ट जाण गोखल्यांच्या ठायी आढळते. अवंतिकाबाई गोखले यांच्या गांधीचरित्राला लोकमान्यांनी लिहिलेली प्रस्तावना वाचताना असे लक्षात येते की, ते मात्र गांधींचे राजकारण वेदांताच्या चौकटीत वसवीत आहेत.

१९२०-२२ या काळातील असहकार आंदोलनाचे समालोचन करताना आचार्य आधुनिक भारतात लिहितात, '१९०६ साली बारिसाल येथे "वंदे मातरम्" न म्हणण्यासंबंधीचा हुकूम मोडून निःशस्त्र प्रतिकाराची जी चळवळ हिंदी राजकारणात प्रथम जन्माला आली आणि जो बहिष्कारयोग लो. टिळक, बाबू अरविंद घोष वगैरे पुढाऱ्यांनी आपल्या बुद्धिमत्तेने आकलन करून आचरण करण्याचा प्रयोग केला होता, ती चळवळ आणि तो प्रयोग फार मोठ्या प्रमाणावर व अधिक शास्त्रशुद्ध पायावर आता म. गांधींनी प्रत्यक्ष करून दाखविला होता. या प्रयोगात एक नाविन्य होते... हे नाविन्य म्हणजे म. गांधींनी या बहिष्कारयोगाला जे अहिंसानिष्ठतेचे अध्यात्मिक अधिष्ठान दिले तेच होय. निःशस्त्र क्रांतीचे शास्त्र किंवा सत्याग्रह यांची उभारणी उपनिषदातील आत्मबलावर झालेली आहे, हे लोकमान्यांनी मागे लिहिलेच होते. निःशस्त्र क्रांतीचे शास्त्र बनवावयाचे तर त्याचे अधिष्ठान अहिंसा हेच असणार हे उघड आहे.' या उताऱ्यावरून दोन-तीन गोष्टी स्पष्ट होतात. टिळक-अरविंद यांच्या बहिष्कारयोगाचाच विस्तार गांधी करीत होते, गांधी क्रांती घडवून आणण्याचे एक शास्त्र रचीत होते, आणि उपनिषदांतील आत्मबलावर त्याची उभारणी झालेली होती, अशी जावडेकरांची धारणा झालेली होती. टिळकभक्ताच्या भूमिकेमधूनच त्यांनी गांधींचा सत्याग्रह विचार समजावून घेतला होता असा याचा अर्थ.

आचार्यांचा दृष्टिकोन अखेरपर्यंत वेदांतीच राहतो. आधुनिक भारताच्या अखेरीस आचार्य लिहितात, 'महात्मा गांधींनी सत्याग्रहाच्या रूपाने जे आत्मबल संघटित व संवर्धित करण्याचा प्रयत्न केला, त्या आत्मबलाची परंपरा भरतखंडात फार मोठी आहे. अत्यंत प्राचीन काळी आश्रमवासी ऋषींच्या ब्रह्मतेजाच्या रूपाने ते भरतखंडात निर्माण झाले. पुढे ब्राह्मणवर्गाने यज्ञयागादी कर्मकांडाचे आणि देवताकांडाचे स्तोम माजवून स्वर्गप्राप्तीच्या सकाम धर्माला प्राधान्य दिले, तेव्हा गौतमबुद्धाने या आत्मबलाचे संरक्षण व संवर्धन करून देवताकांड, कर्मकांड आणि सामाजिक विषमता यांच्याविरुद्ध क्रांती करण्यासाठी बौद्धधर्माची व भिक्षुसंघाची संघटना केली. नंतर हा भिक्षुसंघही अवनत होऊन परिग्रही बनला व राजेलोकांच्या दास्यात गेला. यानंतर कुमारिलभट्टादींनी वैदिक धर्माचे जे पुनरुज्जीवन केले, त्यात पुन्हा कर्मकांडाचे व दैवताकांडाचे प्रस्थ माजले. यानंतर श्रीशंकराचार्यांनी पीठे स्थापून अद्वैत वेदांताचा प्रसार केला आणि भागवतधर्मीयांनी याच अद्वैताच्या आधारावर निष्काम भक्तीचा मार्ग उपदेशून सामान्य लोकातील आत्मबल जागृत केले. आज महात्मा गांधींनी याच परंपरागत प्राचीन आत्मबलाची संघटना करून त्याला राजकीय व क्रांतिकारक स्वरूप दिले आहे.'

४

१९४९ साली जावडेकरलिखित गांधीचरित्र *जीवनरहस्य* या नावाने प्रसिद्ध झाले. या ग्रंथातही गांधीयुगातील स्वातंत्र्यलढ्याचे विवेचन बऱ्याच विस्ताराने येते. या ग्रंथातील नववे प्रकरण 'हिंदी राष्ट्रसभेचे राजकारण आणि गांधींचे नेतृत्व' असे आहे. १९२० नंतरच्या पंचवीस वर्षांमध्ये राष्ट्रसभेला सत्याग्रही दीक्षा देण्याचा प्रयत्न गांधींनी केला. परंतु तो पूर्णपणे यशस्वी झाला नाही, असे आचार्य लिहितात. पुढे ते म्हणतात, 'राष्ट्रसभा ही निःशस्त्र क्रांतिवादी बनली, तिने सरकारची अडवणूक केली आणि सरकारवर बहिष्कार घालण्याचा प्रयोग करून आजचे स्वातंत्र्य मिळवले असे म्हणता येईल. आमच्या मते लोकमान्य टिळकांचा बहिष्कार-योग आणि महात्मा गांधींचा अनत्याचारी असहकार योग यात जर मनोवृत्तीचा भेद केला, तर राष्ट्रसभेने ज्या साधनांचा उपयोग करून देशाला स्वतंत्र केले, ती साधने बहिष्कारयोगातच बसू शकतील. प्रतिपक्षासंबंधीची पूर्ण अद्वेषाची, किंवा प्रतिपक्षाच्या

उद्धाराची प्रेमभावना कारण करणे हा जर सत्याग्रहनिष्ठेचा आधार मानिला, तर ही निष्ठा राष्ट्रसभेने आत्मसात केली नाही असे म्हणणे भाग आहे. परिणामदृष्टीने विचार केल्यास सत्यनिष्ठेच्या व अहिंसेच्या दृष्टीने राष्ट्रसभेच्या राजकारणाची पातळी टिळकांच्या बहिष्कार-योगाच्या पलीकडे फारशी गेलेली नाही. तरीही हा बहिष्कारयोग राष्ट्रसभेला आचरण्याचे जे सामर्थ्य लाभले ते सामर्थ्य तिच्या अंगी येण्यास आणि तिचें प्रतिपक्षाच्या अत्याचारी हल्ल्यापासून संवर्धन होण्यास महात्मा गांधींच्या सत्याग्रही निष्ठेचा अत्यंत उपयोग झालेला आहे. महात्मा गांधी यांच्यासारखे शुद्ध सत्याग्रही नेते तिला लाभले, म्हणूनच तिला टिळकांचा बहिष्कारयोग तरी मूर्त स्वरूपात आणता आला आणि ब्रिटिश साम्राज्यसरकारची यशस्वी अडवणूक करून त्याच्याकडून अखिल हिंदुस्थानला म्हणजे त्याच्या दोन्ही विभागांना संपूर्ण स्वातंत्र्य, स्वयंनिर्णय आणि लोकशाही हे हक्क मिळवून देता आले. या दृष्टीने विचार केल्यास गांधीयुगात राष्ट्रसभेने जे राजकारण प्रत्यक्ष आचरिले ते टिळकांच्या बहिष्कारयोगाचेच राजकारण होते...' आचार्यांचा हा निवाडा वस्तुनिष्ठ आहे.

टिळकांचा बहिष्कारयोग आणि गांधींचा सत्याग्रह याचे स्वरूप वरकरणी तेवढेच एकच भासते, पण त्यांच्यात मूलभूत अंतर असल्याचे जावडेकर येथे मान्य करतात. याचा एक अर्थ असाही होतो, की त्यांची साध्येही वेगळी होती. या अंगाने जावडेकर विश्लेषण करीत नाहीत; पण स्वतंत्रपणे गांधींचे साध्य काय होते याची स्पष्टता त्यांनी केलेली आहे. जावडेकरांच्या भाषेत गांधींना आत्मराज्य प्रस्थापित करायचे होते. पुढील दोन-तीन उताऱ्यांवरून आचार्यांची मांडणी सुस्पष्ट होईल : १) 'जनतेला आपल्या अंगच्या या अहिंसावृत्तीचा अथवा आत्मबलाचा साक्षात्कार घडवून देणे हेच त्यांचे जीवित साध्य होते.' २) 'आत्मबल ही शक्ती सत्यनिष्ठेच्या, निर्विकार प्रेमभावनेच्या आणि अनासक्त सेवानिवृत्तीच्या रूपाने प्रत्येक मानवी अंतःकरणात वसत असते व तोच परमेश्वर, परमात्मा अथवा परब्रह्म होय.' ३) 'पण गांधीजींनी जे सत्याग्रही राजकारण केले ते प्रजेने आपले नैतिक बल संघटित करून उन्मार्गमार्गी राज्यसंस्थेला ताळ्यावर आणून सन्मार्गमार्गी करण्याचेच प्रायः असल्याने ...(ते) असेच वाढत गेले व जनतेच्या अंगी शूराची अहिंसा निर्माण झाली, तर असा एक काळ येऊ शकेल की, ज्यावेळी जनतेला आपले संरक्षण करण्यासाठीही राजदंडाची आवश्यकता वाटणार नाही. ही एक मानव समाजाची आदर्श अवस्था असून हिलाच ते आत्मराज्य, रामराज्य किंवा परमेश्वरी राज्य असेही नाव देतात.'

योगायोग असा की, मार्क्सही राज्यसंस्था विलय पावली असेल अशा एका वर्गहीन, दंडहीन समाजाची कल्पना भविष्यात करतो. तोच त्याचाही आदर्श आहे, वा ते त्याचे स्वप्न आहे. गांधी आणि मार्क्स यांचा अर्थपूर्ण समन्वय घालणे शक्य आहे, तसा तो घातला पाहिजे, ही भूमिका या कारणाने जावडेकरांना घेता आली. मार्क्सवाद आणि गांधीवाद या दोन जीवननिष्ठा आहेत; ज्यांच्या आधारे राजकीय पक्षाचे संघटन होऊ शकते वा करावे अशा या राजकीय वादप्रणाली (ideologies) नव्हेत, असे आचार्यांनी आग्रहाने मांडलेले आढळते. १९५२ साली आचार्यांनी 'गांधी आणि मार्क्स' ही लेखमाला नवभारत मासिकातून प्रसिद्ध केली. ही लेखमाला काळजीपूर्वक वाचल्यावर असे ध्यानात येते, की मार्क्सचे द्रष्टेपण जावडेकरांना भावले असले, त्याची इतिहासात घडून आलेली प्रमुख मन्वंतरांची कार्यकारणमीमांसा मान्य असली आणि भांडवलशाही/ धनिकशाहीच्या जागी समाजवादाची प्रस्थापना होणार अशी मार्क्सवादी विवेचनामधून त्यांची खात्री झाली असली, तरी जीवननिष्ठा म्हणून आचार्यांना गांधीवाद सरस व श्रेष्ठ वाटलेला आहे. आदर्श निष्ठा व वास्तववाद या दोहोंचा संयोग गांधींमध्ये जसा त्यांना आढळतो तसा मार्क्समध्ये आढळत नाही.

जवळपास तीस वर्षे गांधींनी राष्ट्रसभेचे केलेले नेतृत्त्व व तिला वेळोवेळी केलेले मार्गदर्शन हा आदर्श निष्ठा व वास्तववाद यांच्या संयोगाचा एक उत्तम नमुना होता असे जावडेकरांचे मत दिसते. राष्ट्रसभा ही अशी राजकीय संघटना आहे की, तिच्या कामकाजात भिन्न जीवननिष्ठा व मते बाळगणारे लोक हिंदुस्थानला राजकीय स्वातंत्र्य मिळवून देण्याचे ध्येय उराशी बाळगून सहभागी झालेले आहेत याचे भान गांधीजींना होते. इतकेच नाही तर, राष्ट्रसभेचे हे सबगोलंकार रूप टिकून राहावे, काही किमान गोष्टी स्वीकारणाऱ्या सर्वांना तिच्यात स्थान असावे याविषयी त्यांचा आग्रह होता. आपल्या हाती नेतृत्त्व देणारे आपले बहुतेक सर्व ज्येष्ठ सहकारी पण विचार व जीवनसरणी या बाबतीत आपल्या बरोबर नाहीत. परंपरानिष्ठ हिंदू (काँझर्व्हेटिव्ह) ते क्रांतिवादी, समाजवादी अशा नाना विचारप्रणालींच्या व्यक्ती त्यांच्यात आहेत, त्यांच्यातही ताणतणाव, चुरस व हेवेदावे आहेत, निःशस्त्र प्रतिकारात्मक लोकलढा उभारण्याचे कसब व





तंत्र अवगत आहेसे दिसले म्हणूनच ते आपल्या नेतृत्त्वावरील अधिकार मान्य करतात, याचे भान त्यांना होते. गांधी नितळ आदर्शनिष्ठेचा आग्रह बाळगणारे असते, तर फार फार तर गांधींनी काही आश्रम स्थापन करून आपला एक संप्रदाय वाढविला असता; पण ते वास्तववादी असल्याने स्वतःच्या सत्य-अहिंसेच्या समाजव्यापी प्रयोगांसाठीचे संघटनात्मक माध्यम व हत्यार म्हणून त्यांनी तिच्या सर्व मर्यादांसह राष्ट्रसभेचा स्वीकार केला. किंवहुना, थेट तालुक्याच्या पातळीपर्यंत पोचलेली देशव्यापी, लोकनिष्ठ क्रियाशील, शिस्तवद्ध राजकीय संघटना म्हणून १९२० नंतरच्या काळातली राष्ट्रसभा ही मुख्यत्वेकरून गांधींचीच निर्मिती होती. स्वतःच्या जीवननिष्ठेनुसार व्यक्तिगत जीवन व्यतीत करीत राहून, आदर्शनिष्ठ भूमिकेतून स्वतःची भूमिका त्या त्या वेळी स्पष्ट करीत राहूनही, काँग्रेस वर्किंग कमिटी मागेल त्या मुद्यांवर, तिने स्वीकारलेल्या भूमिकेच्या चौकटीत व मर्यादेत, खोलवर विचार करून स्वतःचा सल्ला गांधी देत आले.

हिंदू-मुसलमान ऐक्य हेच सत्य आहे; हिंदू व मुसलमान हे दोन पृथक, परस्परांबरोबर एकत्र राहू न शकणारे असे दोन वेगळेच राष्ट्रीय समाज आहेत हे म्हणणे असत्य आहे, या भूमिकेमधून गांधींनी हिंदुस्थान अखंड राखण्यासाठी अथक प्रयत्न केले. देशाची फाळणी माझ्या प्रेतावरून होईल असे त्यांनी म्हटले; पण १९४७ साली फाळणीस स्वीकृती देण्याच्या राष्ट्रसभेच्या नेत्यांच्या पाठीशी उभे राहण्याचा सल्ला त्यांनी काँग्रेस महासमितीला दिला. मुस्लीम लीगच्या प्रभावाखालील मुस्लिम समाजाला आपण विवेकनिष्ठ युक्तिवादाच्या जोरावर अखंड हिंदुस्थानच्या भूमिकेवर आणू शकू अशी स्थिती नाही, फाळणी विरोधी भूमिका घेऊन सत्याग्रही लढा देऊन, म्हणजे आत्मक्लेशाच्या मार्गाने सदसद्विवेक जागृत करून हिंदुस्थान अखंड राहण्याचे वळ कोणामध्ये नाही, ही वास्तववादी समज त्या पाठीशी होती. पण स्वतःची आदर्शनिष्ठा गांधींनी वाऱ्यावर सोडून दिली होती असा याचा अर्थ नाही. आचार्य लिहितात, 'फाळणी मान्य केल्यानंतरसुद्धा ब्रिटिशांच्या धोरणाने आणि आश्रयाने पाकिस्तानी मुसलमानी जनतेत निर्माण झालेली ही राक्षसी शक्ती आणि तिची प्रतिक्रिया म्हणून हिंदी संघराज्यात जागृत होणारा प्रतिगामी हिंदुराष्ट्रवाद यांना शांत करणे, आणि दोन्ही राज्यांतील अल्पसंख्यांकांचे हितरक्षण व संरक्षण योग्यप्रकारे होईल अशी परिस्थिती निर्माण करणे याच कामात महात्मा गांधी १९४६ च्या डिसेंबरपासून तो १९४८ च्या जानेवारीच्या ३० तारखेस त्यांचा वध होईपर्यंतच्या काळात अहोरात्र गुंतलेले होते आणि या प्रयत्नातच अखेरीस त्यांना आपले बलिदान करावे लागले.'

सत्ता संपादन करून राजदंड हाती घेण्याची आकांक्षा वाळगणाऱ्या लोकशाही राज्यामधील एका राजकीय पक्षामध्ये राष्ट्रसभेचे रूपांतर न करता तिचे रूपांतर लोकसेवक संघामध्ये करावे असा सल्ला गांधींनी दिला. यातही आचार्यांना आदर्श निष्ठा व वास्तववाद यांचा संयोग आढळून येतो. भारत स्वतंत्र झाल्यावर अस्तित्वात येणारी राज्यव्यवस्था प्रचलित संसदीय लोकशाही असेल, व ती पाश्चात्य नमुन्यावरच बेतलेली राहील या वास्तववादी निष्कर्षावर गांधी आले होते. वर्गविहीन, शासनमुक्त, अहिंसक, सत्यनिष्ठ लोकशाहीची निर्मिती, राष्ट्रसभेचे राजकीय पक्षामध्ये रूपांतर करून होणार नाही; त्यासाठी लोकांचे आत्मबल जागृत व संघटित करणारा, त्याआधारे सत्याग्रही लढे देणारा, प्रजाधर्माचे राजकारण करण्यासाठी राजदंड कधीही हाती न घेण्यास प्रतिवद्ध असलेला लोकसेवकांचा संघ हे रूप राष्ट्रसभेने धारण करावे यात गांधींची आदर्शनिष्ठा प्रकट झाली. लोकसेवक संघाची गांधींची कल्पना त्यांनी लोकशाही राज्यमीमांसेत व राजघटनेत टाकिलेली एक महत्त्वाची भर आहे, असे आचार्य लिहितात. लोकसेवक संघामार्फत चालावयाच्या 'प्रजाधर्मीय' राजकारणाचे कार्य दुहेरी स्वरूपाचे असेल असे ते म्हणतात : 'सत्ताधाऱ्यांनी केलेल्या अन्यायांचा प्रतिकार व प्रतिवंध येवढेच हे राजकारण नसून जेव्हा सत्ताधारी राज्यकर्ते उन्मत्त व जुलमी वनतील तेव्हा प्रजेचे आत्मवल संघटित बनून त्यांच्याशी अनत्याचारी असहकार करू लागेल, तर या सत्याग्रही राजकारणास अशा अवस्थेत क्रांतिकारक स्वरूप प्राप्त होईल.' असे लढाऊ राजकारण करण्याची गरज नसेल त्यावेळी लोकसेवकांनी काय करावयाचे आहे? आचार्यांच्या मते, 'सेवेच्या तपश्चर्येने लोकांचा विश्वास संपादन करावा. त्यांच्या विश्वासाने मिळणारा निधी पुनः लोकसेवेच्या कार्यात खर्च करावा; आणि लोकातील सत्यनिष्ठा आणि अहिंसा वृत्ती वाढवून त्यांना सहकारी जीवन स्वावलंबनाने व्यतीत करण्याचे शिक्षण देत राहावे. एवढेच या सत्याग्रही राजकारणाचे स्वरूप असेल पाहिजे.' लोकसेवक संघाच्या कामासाठी खेड्यातील जनतेकडूनच निधी गोळा करण्यावर भर द्यावा, अशी गांधींनी सूचना केली होती.

राष्ट्रसभेत जे विभिन्न गट होते त्यांच्यापैकी एकाही

गटाने गांधींची सूचना शिरोधार्य मानली नाही. पं. जवाहरलाल नेहरूंनी नाही की आचार्य कृपालानी, श्री. शंकरराव देव यांनी. गांधी हत्त्येनंतर त्यांना अनुसरणाऱ्या व्यक्तींचा एक 'सर्वोदय समाज' स्थापन झाला. गांधी प्रणित रचनात्मक कार्य करणाऱ्या वेगवेगळ्या संस्था १९५०-५२ च्या सुमारास 'सर्वसेवा संघात' विलीन झाल्या. १९५१ साली आचार्य विनोबा भावे यांनी 'भूदान यज्ञ' आंदोलन प्रवर्तित केले. त्यानंतरच्या सर्वोदय आंदोलनामधून काही मर्यादेपर्यंत 'लोकसेवक संघा'ची कल्पना साकार झाली.

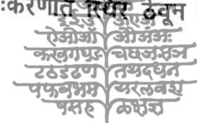
जीवनरहस्यामध्ये आचार्यांनी राष्ट्रसभेच्या नेतृत्त्वाद्वारे गांधींनी काय साधले ते फार चांगल्या प्रकारे मांडले आहे. ते लिहितात, 'अशा प्रकारे महात्मा गांधींनी राष्ट्रसभेचे नेतृत्त्व सुमारे तीस वर्षे करून तिला केवळ मतप्रदर्शनाचे व मतप्रचाराचे यंत्र असे जे स्वरूप प्राप्त झाले होते, ते बदलले. तिला सर्व जातींच्या, सर्व धर्मांच्या व सर्व वर्गांच्या वतीने परकीयांशी लढणारी निःशस्त्र प्रतिकारी राष्ट्रीय संस्था बनवून राष्ट्रीय स्वातंत्र्य मिळवून दिले आणि त्यानंतर तिने विधायक लोकसेवेने जनतेचे आत्मबल जागृत, संघटित व प्रभावी बनविण्यासाठी सत्तास्पर्धेच्या राजकारणातून मुक्त होऊन लोकशाही राज्यातील सर्व पक्षांना आधारभूत व प्रजेच्या प्रभुत्वाला पोषक, साहाय्यक आणि मार्गदर्शक असे सत्याग्रही राजकारण करावे, आणि प्रजाधर्माचा इतका विकास करावा की, प्रजेवर कोणत्याही पक्षास आपली हुकुमशाही अथवा लष्करशाही गाजविता येऊ नये, असा अखेरचा संदेश या थोर राष्ट्रीय संस्थेला दिला. हे थोर कार्य त्यांना करता आले याचे कारण कोणत्याही राज्यातील अन्यायाचे निवारण करण्याचे एक नवे साधन त्यांनी शोधून काढिले आणि हिंदी राष्ट्राला स्वातंत्र्य प्राप्त होण्याच्या कामी या साधनाचा उपयोग का करावा हे त्यांनी दाखवून दिले. सशस्त्र क्रांती व्यवहारात अशक्य आहे आणि सनदशीर राजकारण व्यवहारात निष्फळ आहे, हे ओळखणाऱ्या सर्व विचारवंत भारतीय नेत्यांना निःशस्त्र क्रांतीवाचून आपणास तरणोपाय नाही, हे बुद्धिदृष्ट्या पटले होते. पण या निःशस्त्र क्रांतीच्या मार्गावरून जाण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या राष्ट्रीय सभेला महात्मा गांधींनी सत्याग्रही दृष्टी, सत्याग्रही वृत्ती आणि सत्याग्रही नेतृत्त्व यांचा लाभ घडविला नसता, तर तिच्या अंगी इतका दीर्घकाल याच एका मार्गाने निष्ठेने, चिकाटीने आणि धैर्याने जाण्याचे सामर्थ्य येऊ शकले नसते. त्यांची आपल्या साधनावर अविचल श्रद्धा होती, 'एषः पंथाः एतत्कर्म।' याच मार्गाने चला, ही कामे करा, म्हणजे मी तुम्हाला तुमच्या ध्येयाची प्राप्ती करून देतो, अशी आत्मविश्वासाची वाणी बोलत ते १९१५ जानेवारीस हिंदुस्थानात आले, आणि १९४८ सालच्या जानेवारीच्या ३० तारखेस - त्यांचा घोर वध होईपर्यंत - राष्ट्रसभेचे नेतृत्त्व करून तिला राजकीय स्वातंत्र्य प्राप्त करून देऊन आणि पुढील कार्याचे मार्गदर्शन करून, ते आपला देह आणि आपले प्राण आपल्या ध्येयास अर्पण करून अंतर्धान पावले.'

५

१९४७ साली भारत स्वतंत्र झाला. आचार्य जावडेकरांचे निधन डिसेंबर १९५५ मध्ये झाले. ऑक्टोबर १९४७ मध्ये नवभारतचे प्रकाशन सुरू झाले. आचार्य नवभारतचे एक संपादक होते. पुढील आठ वर्षे त्यांनी नवभारतमध्ये अनेक लेख लिहिले. १९५० ते ५५ आचार्य साने गुरुजींच्या साधना साप्ताहिकाचेही एक संपादक होते. साधनेमधूनही त्यांनी प्रचलित राजकीय व सामाजिक घडामोडींविषयी वेळोवेळी लेखन केले. याच काळात आधुनिक भारताची सुधारित आवृत्ती १९५३ मध्ये प्रसिद्ध झाली.

या सर्व काळात भारताच्या भविष्याविषयी आचार्य अत्यंत आशावादी असल्याचे आढळते. राष्ट्रसभेने चालवलेल्या अनात्याचारी व लोकशाहीनिष्ठ लोकलढ्यामुळे भारतीयांच्या ठायी उन्नत स्वरूपाचा राष्ट्रवाद दृढपणे रुजला आहे, लोकशाही मूल्ये व संस्कृती येथील राजकीय जीवनाचा एक भाग बनली आहे, समाजवादी समाजाच्या निर्मितीच्या वाटेवर पं. नेहरूंच्या नेतृत्त्वाखाली देशाने प्रस्थान ठेवलेले आहे, अशी त्यांची धारणा होती. या कारणाने ते आशावादी होते.

फाळणीच्या वेळी जे भीषण हत्याकांड घडले त्यामुळे हिंदू व मुसलमान समाजामध्ये परस्परांविषयी खोल अविश्वास, संशय व द्वेष पसरला होता. साठ वर्षांची राष्ट्रसभेची तपश्चर्या मातीमोल बनण्याची, संकुचित कडव्या हिंदुराष्ट्रवादाची देशात सरशी होण्याची वेळ आली होती. राष्ट्रसभेतील अनेक नेते व कार्यकर्ते यांच्यातही पाकिस्तान व येथील मुसलमान समाज यांच्याविषयी शत्रुत्वाची भावना वाढीस लागली होती. जावडेकर म्हणतात, '...देशावर कोसळलेल्या असामान्य आपत्तीच्या कामी आपल्या बुद्धीस पटलेले जातीधर्म भेदातीत लोकशाही राष्ट्राचे ध्येय अंतःकरणात स्थिर ठेवून त्यासाठी





येईल तो लोकापवाद सहन करण्याची आणि प्रक्षुब्ध वृत्तीच्या लोकांचा रोष आपणावर ओढवून घेऊन त्याला धैर्याने आणि अहिंसक उदार वृत्तीने तोंड देऊन आमरण झगडण्याची शूराची अहिंसा महात्मा गांधींनी यावेळी प्रकट केली नसती, आणि त्यांचे आदर्श जीवन हिंदी संघराज्याच्या पाठीमागे मूर्त स्वरूपात उभे नसते, तर या हिंदी संघराज्याला हिंदुराष्ट्राचे जमातवादी स्वरूप देऊन आम्ही लोकशाहीच्या अन् व्यापक मानवधर्माच्या उच्च ध्येयापासून ढळण्यास फारसा अवकाश नव्हता... पण महात्मा गांधी आणि पंडित जवाहरलाल नेहरू यांच्या शुद्ध तत्त्वनिष्ठेमुळे आणि गांधीजींच्या शूराच्या अहिंसावृत्तीमुळे आम्ही आमच्या या ध्येयाला खंबीरपणे चिकटून राहिलो.'

गांधींच्या मृत्यूनंतर थोड्याच काळात काँग्रेसमधील समाजवाद्यांवर स्वतंत्र पक्ष स्थापन करण्याची वेळ आली. आचार्य नरेंद्रदेव, जयप्रकाशप्रभृती समाजवाद्यांना काँग्रेस संघटनेत मानाचे स्थान द्यावे, या नव्या पिढीच्या हाती राष्ट्रसभेच्या राजकारणाची सूत्रे जावीत, ही गांधींची सूचना होती. गांधींचा हा सल्ला धुडकावून लावला गेला. यावर जावडेकरांनी कायमच कठोर टीकाटिप्पणी केली. त्यांचे म्हणणे असे होते, की गांधींनी काळाची पावले ओळखली होती. आत्मराज्याच्या वाटेवरचा पुढचा टप्पा हा समाजवादी समाजव्यवस्था हा होता. आजची लोकशाही धनिकशाहीत परिणत झाल्याने वर्गविग्रह वाढीस लागलेला होता. हा वर्गविग्रह तीव्र होत जाणे अटळ होते. सत्याग्रही क्रांतिशास्त्राचा अवलंब करून जर देशात समाजवादी राष्ट्र अस्तित्वात आणले नाही, तर वर्गविग्रहामधून एक तर कम्यूनिझम तरी प्रस्थापित होईल वा फॅसिझम तरी याबद्दल आचार्य निःशंक होते. दोन्हींचे अधिष्ठान शस्त्रबल हेच असल्याने, व दोन्हींची कार्यपद्धती सर्वंकष हुकुमशाहीची असल्याने, दोहोंपैकी कोणतीही राजवट प्रस्थापित होणे ही गोष्ट अनिष्टच होय, याविषयीही आचार्यांच्या मनात शंका नव्हती. त्यांचे म्हणणे असे, की गांधींचीही जाण अशीच होती. हे संकट टळण्यासाठी राष्ट्रसभेची सूत्रे सत्याग्रहाच्या साधनमार्गावर विश्वास ठेवणाऱ्या मार्क्सवाद्यांच्या, म्हणजे काँग्रेस समाजवादी पक्षाच्या तरुण नेत्यांच्या हाती जाणे गरजेचे व उपकारक आहे, ही गांधींची भूमिका होती.

या भूमिकेशी व गांधींशी द्रोह करून काँग्रेस समाजवादी पक्षाला राष्ट्रसभेच्या नेतृत्त्वाने बाहेर पडणे भाग पाडले. त्यावेळेपासून आचार्य मनाने समाजवाद्यांसोबत झाले. पं. नेहरूंच्या नेतृत्त्वाखालील काँग्रेस पक्षाचे स्थान, महत्त्व व कार्य त्यांनी कधीच नाकारले नाही; पण तो पक्ष या देशात समाजवाद नक्की आणणार नाही, हे मात्र त्यांचे पक्के मत होते. म्हणून आचार्य कृपलानी यांनी स्थापन केलेला 'कृषक मजदूर प्रजा पक्ष' व समाजवादी पक्ष यांची युती होऊन 'प्रजा समाजवादी पक्षा'ची स्थापना १९५२च्या उत्तरार्धात जेव्हा झाली, तेव्हा आचार्यांच्या आशावादाला भरते आल्याचे दिसले. नोव्हेंबर १९५२ मध्ये साधना साप्ताहिकात ओळीने चार लेख लिहून त्यांनी या घडामोडीचे स्वागत केले.

या आधी एप्रिल १९५१ मध्ये विनोबांच्या नेतृत्त्वाखाली 'भूदान आंदोलन' सुरू झाले होते. त्याला उत्साहवर्धक प्रतिसाद मिळत होता. गांधींच्या अनुयायांमध्ये नवा जोम उत्पन्न झालेला दिसत होता. सत्तेच्या राजकारणाकडे पाठ फिरवलेले, पण आमूलाग्र क्रांती करू पाहणारे हे एक देशव्यापी आंदोलन होते. सत्याग्रहाच्या मार्गावरून ते चालणार याची पूर्ण खात्री होती. हे आंदोलन आचार्यांचा आशावाद आणखी वाढवणारे ठरले असल्यास नवल नाही.

प्रजासमाजवादी पक्षाचे स्वागत करताना आचार्यांनी लिहिले, 'प्रजासमाजवादी पक्षात यापुढे मार्क्सवाद आणि इतर निष्ठांचेही लोक नांदणार आहेत हे खरे असले तरी, त्या पक्षाची निष्ठा "गांधीवाद", "सत्याग्रह", "सर्वोदय" अशी कोणतीही नसून ती "लोकशाही समाजवाद" हीच राहील, हे सर्वांनी लक्षात घेतले पाहिजे... प्रजासमाजवादी पक्ष हा आज सत्ताधारी नसला तरी, तो सत्ताकांक्षी आहे व तसे त्याने असावे हेच इष्ट आहे. आजचा काँग्रेस पक्ष हा समाजवादी निष्ठेवर उभारलेला नसल्यामुळे त्याच्या हातातील सत्ता या नव्या पक्षाच्या हाती लवकर गेली, तर त्यापासून समाजवादाच्या संस्थापनेस जोराची गती मिळेल व या सत्तांतरामुळे गांधीवादी ध्येयांना फोफावण्यास अधिक अनुकूल भूमिका निर्माण होईल याबद्दलही मला शंका नाही. याच दृष्टीने आचार्य विनोबा यांच्याप्रमाणे सर्व शुद्ध सत्याग्रही व सर्वोदयवादी या नव्या पक्षाचे अभिनंदन करतील; पण या नव्या पक्षाची निष्ठा गांधीवादी बनली म्हणून नव्हे, तर मार्क्सवादावर निष्ठा असणाऱ्या लोकांनी अनत्याचारी क्रांतीचे महत्त्व ओळखले आणि या मार्गाने आपल्या लोकशाही ध्येयाचा मार्ग आक्रमणाचा निश्चय केला याबद्दल ते त्यांचे अभिनंदन करतील.'

१९५३ साली साधना साप्ताहिकात 'भारतीय समाजवादाचे वैशिष्ट्य' असा लेख आचार्यांनी लिहिला. महात्मा





गांधींच्या विचारांचा प्रभाव ज्यांच्यावर पडला अशा काँग्रेस, प्रजासमाजवादी, सर्वोदयी या तीन शक्ती असल्याचे सांगून त्यांनी त्यांचे स्वभाव व स्वरूप स्पष्ट केले आहे. पं. नेहरूंच्या नेतृत्त्वाखालील काँग्रेस ही लोकशाहीनिष्ठ राष्ट्रवादी शक्ती असून, समाजवादाच्या प्रस्थापनेच्या दृष्टीने तिचे अस्तित्व हे पोषक राहणार आहे; पण हा पक्ष कधी स्वतः समाजवाद आणणार नाही, असे आचार्यांनी म्हटले. हा पक्ष दिवसेंदिवस अधिक तत्त्वभ्रष्ट होत चालल्याची ते नोंद करतात. प्रजासमाजवादी पक्षाचा उदय मार्क्सवादी विचारातून झालेला असला तरी 'या पक्षाच्या पुढाऱ्यांनी आता गांधीवाद पूर्णपणे आत्मसात केलेला आहे' असे जावडेकरांनी लिहिले. हा पक्ष वर्गविग्रहाचे लढे चालविणार असला तरी, तो ते सत्याग्रही पद्धतीने चालविणार आहे, व आर्थिक पुनर्घटना विकेंद्रीकरणाच्या तत्त्वानुसार करणार आहे, याकडे लक्ष वेधून ते म्हणतात, 'महात्मा गांधींच्या वास्तववादी राजकारणाचा व राजकीय व्यवहारांचा वारसा या पक्षाकडे आलेला आहे व त्यामागील क्रांतिकारक वृत्ती आजच्या भारतात टिकवून धरण्याचे कार्य राजकीय पक्षांपैकी हाच एक पक्ष करीत आहे.' आचार्य विनोबा भावे यांच्या भूदानयज्ञाच्या रूपाने प्रकट झालेली तिसरी शक्ती 'अध्यात्मिक आदर्शनिष्ठेची शक्तीच होय, असे त्यांनी म्हटले. 'सत्याग्रही लोकसेवकां'च्या या तिसऱ्या शक्तीचे कार्य कोणते? तर, 'आजच्या मानवसंस्कृतीला अवश्य असणारे अध्यात्मिक अधिष्ठान निर्माण करणे आणि त्या अध्यात्मिक अधिष्ठानावर उभारली जाणारी सामाजिक संस्कृती आत्मराज्याच्या अंतिम ध्येयाकडे सतत प्रगती करीत राहील अशी दक्षता घेणे हे या तिसऱ्या शक्तीचे खरे कार्य आहे.'

याच काळात आचार्यांनी 'सत्याग्रही समाजवादा'ची मांडणी केली. *साधना, नवभारत* या नियतकालिकांमधून लिहिलेल्या लेखांमधून ही विखुरलेली आहे. आधुनिक भारताच्या सुधारित आवृत्तीच्या शेवटच्या दोन प्रकरणांमध्येही काही प्रमाणात ही मांडणी येते. प्रजासमाजवादी पक्ष आणि सर्वोदय चळवळ यांच्या डोळस परस्पर सहकार्यातून भारतात सत्याग्रही समाजवाद साकार होईल याची त्यांना जवळपास खात्री वाटत होती.

'सत्याग्रही समाजवाद' आणि रूढ लोकशाही समाजवादी विचारप्रणाली यात गुणात्मक अंतर जावडेकरांनी कोणते पाहिले? दुसऱ्या महायुद्धापूर्वीही युरोपात साम्यवादाला नाकारणारी लोकशाही समाजवादी (वा Social Democracy) विचारप्रणाली, व तीवर आधारित राजकीय पक्ष सुप्रतिष्ठित होते. त्यांचा व्यवहार पाहिल्यावर जावडेकरांची खात्री पटली की, केवळ घटनात्मक समदशीर मार्गांचाच अवलंब करण्यास स्वतःला बांधून घेणारे हे पक्ष समाजवादाची प्रस्थापना करण्यास असमर्थ आहेत. हिंसक मार्गांनी राज्यक्रांती घडवून आणून, एकपक्षीय हुकुमशाही सत्ता प्रस्थापित करून समाजवादी समाज अस्तित्वात येऊ शकत नाही, याही निष्कर्षावर आचार्य १९४५ सालापर्यंत आले होते. लोकशाहीचे संरक्षण व संवर्धन करीत असतानाच आमूलाग्र परिवर्तन घडवून आणणारी समाजवादी क्रांती घडवून आणण्याचा मार्ग सत्याग्रहाचा अवलंब हाच आहे, असे त्यांचे प्रतिपादन होते. ते लिहितात, 'संपाचा हक्क बेकायदा ठरविला गेल्यास या मतप्रचाराचे व संघटनेचे स्वातंत्र्य हिरावून घेतले गेल्यास, सविनय कायदेभंग आणि अनत्याचारी असहकार या रूपांनी सत्याग्रहाचा अवलंब करून आपणास समाजवादी क्रांतीचे कार्य स्वार्थत्यागाच्या व आत्मक्लेशाच्या मार्गाने तडीस नेता येईल, हा बोध भारतीय समाजवाद्यांनी म. गांधींच्या क्रांतिकारक नेतृत्त्वापासून घेतला असून त्या सत्याग्रही अधिष्ठानावर भारतीय समाजवादाची उभारणी करण्याचा प्रयत्न व प्रयोग ते करीत आहेत. असे करताना म. गांधींचे सत्याग्रही क्रांतिकारक तत्त्व आणि लोकशाही समाजवाद यांचा समन्वय होऊन मार्क्सवादाहून श्रेष्ठ असे सामाजिक तत्त्वज्ञान व क्रांतिशास्त्र भारतात निर्माण होईल असा प्रस्तुत लेखकाचा कयास आहे.'

१९४८ ते १९५५ या काळात जावडेकरांनी जे लेखन केले त्यावरून असेही दिसते की, समाजवादाची प्रस्थापना करण्यासाठी एकप्रकारे प्रजासमाजवादी पक्ष व सर्वोदयाची चळवळ यात श्रमविभाजन व सहकार्य त्यांनी पुरस्कारिलेले होते. शुद्ध सत्याग्रही व शबल सत्याग्रही असा भेद त्यांनी केलेला आढळतो. सत्तासंपादनाचे राजकारण करणारे हे शबल सत्याग्रही होत. भारतीय स्वातंत्र्यलढा हा शबल सत्याग्रहाचाच एक नमुना होता. आचार्यांचे मत असे होते, की केवळ शबल सत्याग्रहाच्या मार्गाने भारतात समाजवादाची प्रस्थापना अशक्य आहे. राजकारणातील अहिंसा वृद्धिंगत करून जनतेचे आत्मबल जागृत व संघटित करण्याचे काम स्वतंत्रपणे होत राहिले पाहिजे. हे कार्य शुद्ध सत्याग्रह्यांचे आहे. आचार्य लिहितात, '...प्रजासमाजवादी पक्षाचे सभासद होऊन जे सत्याग्रहाच्या शक्तीने व प्रसंगानुसार राजसत्तेचा आधार घेऊन

लोकशाही समाजवादाची संस्थापना करण्याचे कार्य करणार आहेत त्यांना मी "शवल सत्याग्रही" अशी संज्ञा देतो.' आचार्य विनोवा भावे, त्यांचे सर्वोदय चळवळीतले सहकारी व अनुयायी हे शुद्ध सत्याग्रही अशी जावडेकरांची धारणा होती. शेवटी आचार्य लिहितात, 'मात्र अशा शुद्ध सत्याग्रही नेत्यांनी आपण समाजात जागृत केलेली सत्याग्रही प्रेरणा सामाजिक क्रांतीच्या रूपाने परिणत व्हावयाची असेल, तर शवल सत्याग्रही निष्ठा धारण करणाऱ्या लोकशाही समाजवादी पक्षासंबंधी व्यावहारिक राजकारणापुरते आत्मीयत्व धारण केले पाहिजे.' थोडक्यात, प्रत्यक्षात, प्रजासमाजवादी व सर्वोदयी यांनी हातात हात घालून जरी नाही तरी, परस्परांना पूरक बनून कार्य करावयास हवे असे आचार्यांचे प्रतिपादन असल्याचे आढळते.

भूदान-यज्ञ आंदोलनाने प्रभावित होऊन जयप्रकाशांनी विनोबांचे शिष्यत्व पत्करले, या घटनेने आचार्य जावडेकर अतिशय प्रोत्साहित झाले. मे १९५४ साली साधनामध्ये लिहिलेल्या 'समाजवादी क्रांतीला सत्याग्रही दीक्षा' या लेखात ते लिहितात, 'आचार्य विनोवा भावे व श्री. जयप्रकाश या गुरु-शिष्यांच्या सहकार्याने भारतात हा जो क्रांतियज्ञ सुरू झाला आहे तो जागतिक इतिहासाच्या दृष्टीने किती महत्त्वाचा आहे हे आपणास समजून घेतले पाहिजे.' याच सुमारास नवभारतमध्ये लिहिलेल्या एका लेखात त्यांनी म्हटले की, विनोवा व जयप्रकाश जी एक पक्षातीत क्रांतिशक्ती निर्माण करीत आहेत तीमुळे 'संपत्तीचे सामाजिक स्वामित्व, वर्गहीन समाजरचना आणि विकेंद्रित उत्पादन ही तत्त्वे राष्ट्रातील सर्व पक्षांनी मान्य केलीच पाहिजेत, अशी परिस्थिती निर्माण होत आहे.' आता काँग्रेस व प्रजासमाजवादी पक्ष या दोन्ही पक्षांमधील मतभेद हा साध्यावद्दल उरलेला नसून त्या साध्याकडे प्रगती करण्याचा वेग तीव्र असावा की मंद असावा आणि हा वेग तीव्र करण्यासाठी कायद्याचा व राजदंडाचा उपयोग किती प्रमाणात करावा यासंबंधीचा मतभेद आहे, असेही त्यांचे मत बनले होते. त्यामुळे, १९५७ पर्यंत भूदानयज्ञ आंदोलनास चांगली कामगिरी पार पाडता आली, तर 'आमच्या राष्ट्रातील लोकशाहीला समाजवादी स्वरूप देण्यासाठी कायद्यात व राज्यघटनेत ज्या सुधारणा करणे अवश्य आहे त्या करण्यासाठी तीव्र लोकमत तयार होईल अशा रीतीने भूदान आंदोलनाचा प्रत्यक्ष परिणाम भारतात समाजवादी राज्य स्थापन होण्यात होणार आहे' असे भविष्य त्यांनी आत्मविश्वासाने वर्तविलेले आढळते.

६

आचार्यांचा आशावाद सफल ठरला नाही. काँग्रेस पक्षाचे १९५५ नंतरच्या काळात सतत अधःपतनच होत गेले. इतके की, लोकशाहीला पायाभूत असलेल्या 'कायद्याचे राज्य' व 'शासनाच्या नजरेत सर्व जण समान नागरिक' या दोन गोष्टींनाच उत्तरोत्तर सुरुंग लावण्यात काँग्रेस पक्षातील उच्च व मध्यम नेतृत्त्वाने धन्यता मानली. काँग्रेसचे राज्य म्हणजे पुंडपाळेगारांचे राज्य अशी परिस्थिती झाली. प्रजासमाजवादी पक्षाचे लौकरच तुकडे झाले. आचार्यांच्या अपेक्षेनुसार त्या पक्षाची ताकद वाढून तो सत्तेवर आला नाही. उलट फाटाफुटी व सांधेजोड या प्रक्रियेत त्याची शक्ती खच्ची होत गेली. गांधींचे मोठेपण समाजवाद्यांनी नेहमीच मान्य केले, आणि सत्याग्रहाच्या मार्गावर आपली निष्ठा असल्याचाही वेळोवेळी पुनरुच्चार केला; अनेक आंदोलनेही केली; पण सत्याग्रहाचा अर्थ उत्तरोत्तर सवंग व भ्रष्ट वनत गेला. आणि समाजवादी पक्षांचे राजकारणही वैचारिक दृष्टीने व रणनीतीच्या अंगाने दिशाहीन, भरकटलेले होत गेले. १९७७ नंतरच्या काळात याचे विदारक प्रत्यंतर आले. समाजवादी चळवळीची पूर्ण वाताहत झाल्याचे आज दिसत आहे. आजही समाजवादी विचारांचे कार्यकर्ते देशभर विखुरलेले आहेत; पण चळवळ अस्तित्वात नाही. राजकीय पक्षही नाही. भूदानयज्ञ आंदोलन १९५७ नंतरच्या काळात काही वर्षे फोफावत गेल्यासारखे भासले; पण ते फोफावण्याच्या प्रक्रियेतच त्यात काही दोष शिरले व काही उणिवांकडे दुर्लक्ष झाले. या कारणाने 'तिसरी शक्ती' म्हणून तिचा उत्कर्ष जावडेकरांच्या अपेक्षेनुसार झाला नाही. पुढे तर एवढे देशव्यापी आंदोलन झाले हे नव्या पिढीला सांगावे लागण्याइतके ते विरून गेले. सर्वोदय चळवळीतही देशभर विखुरलेले कार्यकर्ते मोठ्या संख्येने आजही आहेत; पण समर्थ नेतृत्त्वाच्या अभावी ही चळवळही शक्तिहीन बनली आहे.

अतिशय आत्मविश्वासाने, ठामपणे जे आशावादी भविष्यकथन जावडेकरांनी केले ते केवळ स्वप्नरंजन का ठरले? त्यांचे 'परिस्थितीचे वाचन' का व कोठे चुकले?

काँग्रेस जास्त जास्त समाजातील आर्थिक व सामाजिकदृष्ट्या वरिष्ठ असलेल्या वर्गाच्या हितसंबंधांचे रक्षण व पुष्टी करणारा पक्ष बनत चालला आहे, हे त्यांनी म्हटले होते. काँग्रेस समाजवाद आणणार नाही; पण तो पक्ष लोकशाही टिकवून धरील व राष्ट्रवादी भूमिका कायम राखील ही त्यांची

अपेक्षा होती. जातिधर्मभेदातीत राष्ट्रवादाच्या भूमिकेवर काँग्रेस आजही स्थिर आहे असे म्हणावे लागेल. क्रमशः लोकशाही संस्था, मूल्ये, रीतीभाती यांचे खच्चीकरण होत आले आहे हे मात्र दिसते. आचार्यांच्या देखतच समाजवादी आर्थिक पुनर्घटना करण्याचा विचार काँग्रेसने जवळपास सोडून दिल्यासारखाच होता, तेव्हा खरा प्रश्न प्रजासमाजवादी पक्ष (वा समाजवादी चळवळ) व सर्वोदयी चळवळ यांच्याबद्दलचे आचार्यांचे अंदाज इतके का चुकले हाच आहे. आदर्शाच्या पातळीवर वर्गहीन, दंडहीन समाजाची निर्मिती करण्याचेच ध्येय डोळ्यासमोर ठेवणे योग्य असले तरी, व्यावहारिक वास्तवाच्या पातळीवर समाजवाद हेच नजीकच्या भविष्यातले ध्येय असायला हवे व ते साकार करण्याचा साधनमार्ग सत्याग्रही क्रांतिशास्त्र हा आहे, ही आचार्यांची तात्त्विक मांडणी अयोग्य वाटत नाही; पण प्रजासमाजवादी पक्ष हे कार्य पार पाडण्याची जाण वा सामर्थ्य राखीत नाही, हे आचार्यांना का दिसू शकले नाही? गांधींच्या कल्पनेतील सत्याग्रही लोकसेवक संघाचा आकार घेण्याची संभाव्य ताकद भूदान यज्ञ आंदोलनात आहे, पण तसा आकार प्राप्त व्हावयाचा असेल तर कोणती पथ्ये सांभाळली पाहिजेत, कशावर भर दिला पाहिजे यासंबंधी आचार्य अर्थगर्भ मांडणी का करू शकले नाहीत?

भारताने ज्या लोकशाही राज्यपद्धतीचा अंगीकार केला, प्रगत व समृद्ध होण्यासाठी औद्योगिकरण व आर्थिक विकास यांचा पाश्चिमात्त्य नमुना व मार्ग यांची जी निवड केली, आधुनिक केंद्रीभूत राज्यसत्तेवर आधारित राष्ट्र म्हणून जगाच्या व्यवस्थेत स्थान स्वीकारले त्याचे व्यवहारात कोणते दूरगामी परिणाम होणारे आहेत याचे भान आचार्यांना नव्हते असे म्हटले पाहिजे. आधुनिक लोकशाही, आधुनिक केंद्रीभूत राज्यसत्ता यांमधून स्वार्थी स्पर्धा, शोषण व हिंसा यांचीच पुष्टी होते हे दर्शन गांधींनी हिंदस्वराज्य या त्यांच्या पुस्तकात मांडले होते. अगदी १९४९ सालीच. पं. नेहरूंनी ते बाजूला सारून 'मिश्र अर्थव्यवस्थे'चा अंगीकार करून पाश्चिमात्त्य धर्तीच्या प्रगत, समृद्ध, आधुनिक राष्ट्रनिर्मितीचा संकल्प सोडला. पं. नेहरूंच्या या निवडीला आचार्यांचा सामान्यतः पाठिंबाच होता. आचार्यांनाही हिंदस्वराज्य मधील गांधींचे म्हणणे मान्य नव्हते असेच म्हटले पाहिजे. पं. नेहरूप्रणीत आधुनिकतेच्या, औद्योगिक व आर्थिक विकासप्रक्रियेच्या आणि राष्ट्रवादाच्या विरोधात समाजवादाच्या दिशेने समाजाला न्यावयाचे असेल, तर रूढार्थाने लोकशाही समाजवादाचे राजकारण करून भागणार नाही, या स्वरूपाचे मार्गदर्शन ते प्रजासमाजवादी पक्षाला करू शकले नसले तर नवल नाही.

भारतीय जनतेला समाजवाद प्रस्थापित व्हायला हवा आहे असेही जावडेकरांनी गृहीत धरलेले दिसते. भांडवलशाहीची अखेर जवळ आलीय, आणि समाजवाद हा आजचा युगधर्म असल्याने तो प्रस्थापित होणारच, ती नियतीच आहे ही त्यांची धारणा असल्याचेही दिसते. त्यामुळे पं. नेहरूंची काँग्रेस समाजवाद आणण्याचे दिशेने पावले टाकीत नाही असे दिसून आले की, काही व्यापक अनत्याचारी असहकारात्मक लढे व निवडणुका यांच्या आधारे प्रजासमाजवादी पक्ष लौकरच सत्तेवर येणार असा त्यांचा कयास होता. पं. नेहरूंनी जो मध्यम मार्ग निवडला त्याला समाजातील सत्ता-मत्ता-प्रतिष्ठा याबावतीत वरचढ असलेल्या ग्रामीण-शहरी वर्गांचा फार व्यापक पाठिंबा आहे; कारण त्यांचे हितसंबंध उत्तमरित्या साधले जात आहेत. हेही त्यामुळे आचार्यांच्या लक्षात आले नाही असे वाटते. उदा. संघटित क्षेत्रातील कामगार वर्ग, एकेकाळी कुळे असलेला, आता शेती ताब्यात आलेला शेतकरी वर्ग यांचेही हितसंबंध या नव्या व्यवस्थेत सांभाळले, पोसले जात होते. ज्यांचे हितसंबंध उपेक्षितच राहिले असे समाज घटक/समूह (जाती, जमाती व वर्ग) कोणते, यांच्यापर्यंत पोचून त्यांना जागृत व संघटित कसे करावयाचे, याविषयी आचार्यांच्या लेखनात नेमके व भरीव मार्गदर्शन मिळत नाही.

भूदानमूलक ग्रामोद्योगप्रधान अहिंसक क्रांतीसाठी आचार्य विनोबा भावे यांनी जे आंदोलन उभारले त्या आंदोलनाच्या नेत्यांच्या ठायी आपली वाट नेहरूंच्या वाटेपेक्षा मूलतः वेगळी आहे याचे भान काही प्रमाणात जरूर होते; पण प्रत्यक्षात दोन-तीन कारणांनी सत्याग्रही पद्धतीने आत्मबल जागृत व संघटित झाले नाही. पं. नेहरूंच्या काँग्रेस राजवटीद्वारा प्रस्थापित झालेली लोकशाही, तिने निवडलेली आर्थिक विकासाची वाट यापासूनचे स्वतःचे अंतर, वेगळेपण व मूलगामी विरोध याविषयी शुद्ध आंदोलनातही स्पष्ट भान कमी आढळले. दुसरी गोष्ट अशी की, जमिनींची दाने मिळवणे, ग्रामदाने प्राप्त करणे, संपत्तीदान, समयदान आदी नाना प्रकारची दानपात्रे मिळवणे यावरच भर केंद्रित राहिला. दाते वा आदाते यांपैकी कोणाचेच आत्मबल जागृत झाले नाही. या कारणाने कार्यकर्त्यांनी लोकांसाठी काही मिळवून देण्यासाठीचीच चळवळ असे तिचे प्राधान्येकरून स्वरूप राहिले. तिसरी गोष्ट अशी की, भूदानयज्ञ आंदोलनाचे





अनुक्रमणिका

तात्त्विक अधिष्ठान क्रांतिकारक असले तरी, लोकशाही, राष्ट्रवाद व विकास यांच्या नावे जे काही देशात चालले होते त्याविषयी चळवळीचे नेते व कार्यकर्ते यांची प्रत्यक्ष व्यवहारात सहमतीच होती.

भूदान यज्ञ आंदोलनाची जी वैचारिक-तात्त्विक मांडणी आचार्य विनोबा भावे, आचार्य दादा धर्माधिकारी, श्री. शंकरराव देव प्रभृती नेते करीत, ती आणि आंदोलनाचे 'तळागाळातले' वास्तव यातल्या महदंतराची माहिती आचार्यांना नसावी असा ग्रह होतो. १९५५ पावेतो हे अंतर किती मोठे आहे याची पुरेशी स्पष्टताही झाली नव्हती, असे म्हणण्यास जागा आहे. त्यामुळे विनोबाजी व अन्य कार्यकर्ते यांना जमिनी दान मिळण्याच्या पातळीवरील प्रतिसाद, जयप्रकाशजींचे जीवनदान आदी घटनांनी आचार्य फार प्रभावित व प्रोत्साहित झाले असावेत.

७

समाजवादी चळवळीला दिवस बरे होते त्या काळातही जावडेकरांच्या निधनानंतर, जावडेकरांच्या मांडणीतल्या गुणात्मक वेगळेपणाकडे दुर्लक्ष होण्यास लौकरच सुरुवात झाली. याचे एक कारण असे असावे की, आपण सत्याग्रही समाजवाद आचरणात आणतोच आहोत, त्यात आणखी खोलवर विचार करून समजावून घ्यावयाचे ते काय, अशी भावना सार्वत्रिक असावी. दुसरे एक कारण असे दिसते की, चळवळीत फाटाफुटी होत गेल्या, नेते व कार्यकर्ते पक्ष/चळवळ सोडून गेले, एकेकाळचे समाजवादी युवाजन, सेवादल सैनिक मध्यमवयीन प्रस्थापित होत गेले, आधुनिक विकासवादाची पकड जशी मनावर बसत गेली तसे आचार्य जावडेकर कोणाचेच राहिले नाहीत; त्यांचे लेखन दृष्टिआडही झाले. अपवाद आधुनिक भारताचा. त्या ग्रंथाचा शिबिरांमधील अभ्यास हा स्वातंत्र्यलढ्याचे वैशिष्ट्य व श्रेष्ठत्व ठसविण्यासाठी, समाजवाद हा गुणधर्म आहे हे सांगावयासाठी प्रामुख्याने होत असे.

त्याही पुढच्या काळात आचार्यांची टिळकभक्ती, त्यांची वेदांती भूमिका व परिभाषा, 'आत्मबल'सारख्या संकल्पनांवरील भर, युगपुरुष म्हणून ते गांधींना देत असलेले उच्चस्थान, महात्मा फुले, राजर्षी शाहू छत्रपती, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांची त्यांच्या लेखनात पुरेशी न घेतलेली दखल, अशा विभिन्न कारणांमुळे समाजवादी चळवळीतील तरुणांना त्यांच्याविषयी, त्यांना दूर ठेवणेच योग्य अशी वृत्ती उत्पन्न झाली असली, तर समजू शकते; जरी ते योग्य नव्हते व नाही.

कारण, त्यांच्या विवेचनाच्या साऱ्या मर्यादा व उणिवा ध्यानात घेतल्यानंतरही, राष्ट्रसभेने भारताच्या स्वातंत्र्याचा जो लढा साठ वर्षांच्या प्रदीर्घ कालावधीत दिला व देशाला राजकीय स्वातंत्र्य मिळवून दिले त्या लढ्याचे अपूर्वत्व, त्याची गुणात्मक उंची आणि त्याचे मानवसंस्कृतीच्या भावी वाटचालीच्या दृष्टीने असलेले योगदान याविषयीचे जावडेकरांचे म्हणणे यथार्थ आहे, व नेहमीच यथार्थ राहील. 'सत्याग्रही समाजवादा'ची त्यांनी केलेली मांडणी राज्यशास्त्रीय विचाराच्या क्षेत्रातले मौलिक योगदान आहे. ज्या शक्तींच्या सहकार्यातून सत्याग्रही समाजवाद मूर्त रूप धारण करील असे त्यांना वाटत होते त्या शक्तींनी आपणा सर्वांचीच घोर निराशा केली ही गोष्ट खरी; पण समाजवादाच्या प्रस्थापनेमध्ये ज्यांना रस आहे त्यांना आचार्यांच्या 'सत्याग्रही समाजवादा'च्या संकल्पनेचे पुनरुज्जीवन करून तिला आजच्या काळानुरूप नेमका व भरीव आशय प्राप्त करून देऊनच पुन्हा एकवार समाजवादी चळवळीची बांधणी करावी लागणार आहे.

❖❖❖

'To reduce
even by one iota
human folly
or
unnecessary pain
is good enough
for me.'

'मानवाचा मूर्खपणा
आणि
अकारण निर्माण केले जाणारे दुःख
मला केवळ एक कणानेही
कमी करता आले
तर मी स्वतःला
धन्य समजेन.'

- सिडने वेब (१८५९ - १९४७)

माझे थोर मित्र गोवर्धनदास पारीख

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

कै. प्रा. गोवर्धनदास पारीख यांची माझी भेट १९३७ मध्ये मे किंवा जूनच्या सुमारास झाली. नेमका महिना व तारीख लक्षात नाही. मी दैनंदिनी लिहिण्याचा प्रयत्न करतो; परंतु पुष्कळ वेळा माझी दैनंदिनी कोरीच राहते. त्यामुळे जीवनातील महत्त्वाच्या घटनांचासुद्धा निश्चित काळवेळ मला सांगता येत नाही. काही प्रा. न. र. फाटकांसारखे माझे मित्र कधीही दैनंदिनी ठेवत नाहीत; परंतु पन्नास-साठ वर्षांच्या पूर्वीच्याही लक्षात ठेवण्यासारख्या घटनांची तारीख आणि वेळ नेमकी सांगू शकतात.

मानवेंद्रनाथ रॉय यांची अनेक व्याख्याने १९३७ च्या मे महिन्यात पुणे येथे झाली. सर्व्हंटस् ऑफ इंडिया सोसायटीमध्ये महिनाभर उतरण्याची त्यांची व्यवस्था झाली होती. त्यांच्या पत्नी एलन रॉयही त्यांच्या बरोबर होत्या. त्यावेळी पुण्याच्या वसंत व्याख्यानमालेत रॉय यांचे व्याख्यान झाले; प्रसिद्ध अर्थशास्त्रज्ञ प्रा. वा. गो. काळे हे अध्यक्षस्थानी होते. भारताच्या संदर्भात मार्क्सवादाच्या दृष्टिकोनाची आवश्यकता व विशेषतः विरोधविकासवाद भारताच्या इतिहासास कसा चांगला लागू होतो, याचे विवेचन रॉय यांनी केले होते. मी उपवक्ता म्हणून रॉय यांच्या विचारसरणीला पाठिंबा दिला. मी मराठीत बोललो. तोपर्यंत माझा वेष महात्मा गांधींप्रमाणे टोपी किंवा शर्टही अंगात घालत नव्हतो; गांधीवादी म्हणून प्रसिद्ध होतो. रॉय यांच्या पुणे येथील सर्व व्याख्यानांच्या सभांना प्रा. पारीख उपस्थित राहत. मी उपवक्ता म्हणून जेव्हा वसंत व्याख्यानमालेत बोललो तेव्हा भारतातील तत्त्वज्ञानात भौतिकवाद आहे व त्याचप्रमाणे डायलेक्टिक्स म्हणजे एक प्रकारचा विरोधविकासवादही आहे; म्हणून मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाला अनुकूल अशी भारतीय तत्त्वज्ञानाची पार्श्वभूमी मिळू शकते असे मी प्रतिपादिले. प्रा. पारीख हे या माझ्या प्रतिपादनामुळे रॉय यांच्या सभांमध्ये माझ्या शेजारी बसून मधून मधून बातचीत करू लागले. सर्व्हंटस् ऑफ इंडिया सोसायटीच्या रॉय यांच्या निवासस्थानी ते माझ्यावरोबर येऊ लागले. रॉय यांच्याशी माझी चर्चा होत असे. मला रॉय म्हणाले की, तुमचे मराठीतील भाषण मला नीट कळले नाही. भारतीय तत्त्वज्ञानातील परिभाषा माहीत असल्यामुळे काय तो अंदाज केला आहे. मी त्याचे इंग्रजीत स्पष्टीकरण केले. हे करीत असताना मला पारीख यांनी त्यांचा तत्त्वज्ञान विषय नसतानाही मदत केली.

या प्रसंगानंतर पारीख आणि मी विचाराने खूप जवळ आलो. ते त्यावेळी फर्ग्युसन कॉलेजमध्ये पदवी परीक्षेचा अभ्यास करीत होते. ते ज्या वसतिगृहात राहत होते तेथे आमच्या दोघांच्या गाठीभेटी व बैठकी सुरू झाल्या. त्याबरोबरच पारीख यांचे अनेक मित्र म्हणजे न्या. ए. आर. शिंपी, मिरजेचे आप्पासाहेब देशपांडे, प्रा. दिगंबरपंत नरवणे, नी. वि. सोहनी, मा. पं. शिखरे, डॉ. र. भ. कर्णिक, गोविंदराव हर्षे इ. मंडळींची व माझी चांगली ओळख झाली. पारीख यांचा मित्रपरिवार फारच मोठा आहे. पुण्यात त्यावेळी त्यांचे तीस-पस्तीस मित्र मला आढळले. एकदा त्यांचे जे मित्र झाले ते कायम मित्र राहिले. या मित्रपरिवारात आमच्या विविध विषयांवरील चर्चा खूप रंगत. पारीख बुद्धिवादी; चर्चेत कधीही हार जात नसत. चर्चेला रंग भरायचा तो त्यांच्या विनोदांच्या आणि वादपटुत्वाच्या कौशल्याने. फर्ग्युसन कॉलेजमध्ये किंवा इतरत्र राजकीय, सामाजिक व आर्थिक विषयांवर भाषणांच्या स्पर्धा चालत. अनेक सुप्रसिध्द तरुण समाजवादी या मैफलीत भाषणे करीत. त्यांत पारीख हे रॉयवादाच्या भूमिकेवरून समाजवाद, लोकशाही, क्रांती इ. विषयांवरच्या रॉयवादविरोधी मुद्यांना अभिनिवेश न दाखविता विनयपूर्ण शैलीने गंभीरपणे तर कित्येकदा विनोदचातुर्याने उत्तरे देत. ते इंग्लिश व मराठी या दोन्ही भाषांमध्ये भाषणे करून श्रोत्यांवर व सभांवर छाप पाडीत असत. हिंदी भाषिक श्रोतृवर्गावरही हिंदी भाषणाने त्यांची पकड बसत असे. त्यांच्याशी चर्चेत भाग घेणाऱ्या तरुण विद्यार्थ्यांना युक्तिवादाने गप्प बसवीत. याचा परिणाम उलटा न होता त्याचे रूपांतर मैत्रीत झालेले मी पाहिले आहे. मी भारतीय तत्त्वज्ञानाचा विद्यार्थी असल्यामुळे मला वादाचे बाळकडू मिळाले आहे आणि याच कारणास्तव माझ्या व पारीख यांच्यामध्ये १९३७ च्या मे आणि जूनमधल्या चर्चेच्या बैठकीत ज्या झटापटी झाल्या, त्याच्यातच आमची पक्की मैत्री झाली;





वादाने दूर गेलो नाही, याचे कारण विचारक्षेत्रात सर्वांना संपूर्ण स्वातंत्र्य आहे व हे वैचारिक स्वातंत्र्य अत्यंत पवित्र तत्त्व आहे, असा उदारमतवादी सिद्धान्त विद्यार्थी-दशेतच त्यांच्या जीवनात उतरला होता. हा उदारमतवाद त्यांच्या जीवनातही तेव्हापासूनच भिनलेला असल्यामुळे दैनंदिन व्यवहारातही त्याचे प्रत्यंतर शेवटपर्यंत येत होते; कारण मैत्री ही मानवी जीवनाची आध्यात्मिक संपत्ती आहे, असे ते मानत आणि त्याचमुळे कोणीही अतिथी अभ्यागत त्यांच्याकडे आला, की त्याला खाणे-पिणे, सल्लामसलत या बाबतीत ते यथाशक्ती कधीही उणे पडू देत नसत.

वैचारिक दृष्टीने आमची दोघांची वाढ भिन्न दिशेने झाली. मी जुन्या धार्मिक, वैदिक व शास्त्री यांच्या परंपरेत विद्यार्थीदशेत वाढलो; नंतर गांधीवादी झालो. महात्मा गांधींच्या राजकीय आंदोलनात १९२० साली सामील झालो; आणि १९३७ साली मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या मार्क्सवादी विचारसरणीचा अंगीकार केला. १९३० नंतर मी इंग्लिश साहित्य व तत्त्वज्ञान यांचे अध्ययन, वाचन आणि मनन करू लागलो. पारीख हे प्रथमपासून नव्या इंग्रजी शिक्षण पद्धतीत वाढले; प्रथम हिंदुत्ववादाचा संस्कार त्यांच्या मनावर फार खोल झाला होता. विद्यापीठीय शिक्षण घेत असताना आधुनिक विचारांकडे ते वळले आणि एकदम रॉय यांच्या विचारसरणीचा त्यांनी स्वीकार केला.

१९३० साली रॉय हे गुप्तपणे भारतात आले. त्यावेळी मुंबई, कलकत्ता, मद्रास इ. राजकीय स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाचे केंद्रस्थान असलेल्या मोठमोठ्या शहरांत रॉयना अनेक मित्र मिळाले. व. भ. कर्णिक आणि त्यांचे बंधू हे रॉय यांचे निष्ठावंत मित्र म्हणून त्याचवेळी कार्य करू लागले. मध्यंतरी रॉय यांना सहा वर्षांची राजद्रोहाच्या आरोपाखाली कारावासाची शिक्षा झाली. १९३६ साली सुटका झाल्यावर रॉय हे भारतात मोकळेपणाने संचार करू लागले. १९३७ साली रॉय यांचे काही काळ पुणे येथे वास्तव्य झाले. त्यातच पारीख हे आपल्या अनेक पदवीधारी मित्रांसह रॉयवादी बनले.

पारीख एम. ए. पदवीपरीक्षा उत्तीर्ण होईपर्यंत पुण्यातच राहिले. इतर समाजवादी नेत्यांचे पुणे येथे समाजवादाचे अभ्यासवर्ग चालत. पारीख यांनी आपले स्वतंत्र अभ्यासवर्ग मार्क्सवादाच्या शिकवणीकरता सुरू केले. त्यावेळी पुणे, मुंबई, नागपूर, अमरावती इत्यादी शहरांत समाजवादी अभ्यासवर्गाला पुष्कळ बहर आला होता; कारण बरेचसे समाजवादी कॉंग्रेसच्या आंदोलनात भाग घेतलेले होते. गांधीवादाशी समन्वय करून ते समाजवादाचे समर्थन करीत. संपूर्ण मार्क्सवादाची मांडणी त्यामुळे समाजवादी करू शकत नसत; गांधीवाद हा अध्यात्मवादावर आधारला असल्याने अध्यात्मवादाशी सुसंगत असा समाजवाद मांडण्याची पद्धती त्यांनी स्वीकारली होती. इतर सुप्रसिध्द भारतीय समाजवादी जयप्रकाश नारायण, राममनोहर लोहिया, नरेंद्र देव हे त्यांचे नेते मानले जात. इतिहासाची भौतिक व आर्थिक मार्क्सप्रणीत उपपत्ती लक्षात घेऊनच पारीख यांची अभ्यासवर्गाची मांडणी असे. त्यामुळे अध्यात्मवादाशी समाजवादी, आर्थिक क्रांती कशी विरोधी आहे, याचे बिनतोड समर्थन पारीख करीत असल्यामुळे त्यांच्या अभ्यासवर्गाला उत्कृष्ट बुद्धिवादी स्वरूप येत असे.

पुणे येथील आधुनिक वैद्यकीय महाविद्यालयातील विद्यार्थी व विद्यार्थिनी इतर महाविद्यालयीन विद्यार्थ्यांबरोबरच या अभ्यासवर्गास उपस्थित असत. डॉ. इंदुमती (रणदिवे) पारीख या आपल्या मित्रांसह नियमाने यात भाग घेत असत आणि त्यात पारीख यांची व त्यांची मैत्री जमून आली व त्याचे पर्यवसान त्यांच्या विवाहात झाले. या विवाहाला रॉय यांनी आशीर्वाद दिला. त्या विवाहाला अनेक अडचणी आल्या. पारीख यांचे वृद्ध पिताजी हे सनातनी परंपरेचे होते. हा आंतरजातीय विवाह होता. पारीख यांच्या वडिलांनी माझ्याशी खूप चर्चा करून या विवाहाला उशिरा कशीबशी संमती दिली. परंतु कालांतराने या दोघांचा सुंदर संसार पाहून त्यांचे वडील प्रसन्न झाले. आंतरजातीय विवाह झाल्यामुळे या दोघा पती-पत्नींना भावी संततीचा प्रश्न मनाला त्रास देत होता. माझा असा कयास आहे, की भावी संततीला समाजात वावरताना त्रास होऊ नये म्हणून संततीनियमन कायम ठेवले; काळ इतका बदलेल याची त्यावेळी कल्पना येऊ शकली नाही. आता मिश्र जातीय विवाहाची संतती पांढरपेशा वर्गात व ब्राह्मणातही एकरूप होऊन, मोकळेपणाने व आनंदाने वावरू लागली आहे. त्याचे प्रमाण मात्र अजून फार अल्प आहे.

पारीख यांना वाक्चातुर्याची व तर्कबुद्धीची जन्मसिद्ध देणगी मिळाली होती. त्याबरोबरच विचारात रस होता; आणि प्रतिवाद करण्याकरता आवश्यक असलेली प्रत्युत्पन्न मतीही त्यांना लाभली होती. अर्थशास्त्राची एम. ए. ची पदवी मिळाल्यानंतर ते रॉय यांनी सुरू केलेल्या 'इंडिपेंडन्ट इंडिया' या साप्ताहिकात तिवारी या टोपणनावाखाली भारतीय व आंतरराष्ट्रीय राजकारणावर समीक्षात्मक लेख लिहू लागले. ते लेख अजूनही त्यावेळच्या परिस्थितीचा अर्थ समजण्यास उपयुक्त ठरतील. मराठीतही प्रसंगविशेषी ते लेखन करीत. पुणे

अनुक्रमणिका

येथील भारत इतिहास संशोधक मंडळाच्या वार्षिक सभेत १९४० मध्ये किंवा त्याच सुमारास डॉ. पुणतांबेकर (नागपूर विद्यापीठ) यांचे मार्क्सवादाचे कालवाह्यत्व व अध्यात्मवादी इतिहासतत्त्वाचे श्रेष्ठत्व या विषयावर भाषण झाले. त्याचा संक्षिप्त सारांश पुणे येथील 'केसरी' दैनिकात प्रसिद्ध झाला. त्यावर मी मुंबई येथून प्रसिद्ध होणाऱ्या 'चित्रा' साप्ताहिकात समीक्षात्मक लेख लिहिला. त्यानंतर डॉ. पुणतांबेकर यांनी प्रत्युत्तरात्मक लेख लिहिला. यावेळी मी 'चित्रा' साप्ताहिकात संपादकीय अग्रलेख लिहीत असे. कै. वांदेकर हे विनोदी लेखक 'चित्रा' चे त्यावेळी संपादक होते. पुणतांबेकरांच्या प्रत्युत्तरात्मक लेखाला उत्तर म्हणून पारीख यांनी पुन्हा प्रत्युत्तरात्मक चार लेख लिहिले.

पारीख यांची मुंबई येथील रुईया महाविद्यालयात अर्थशास्त्राच्या प्राध्यापक पदावर नेमणूक झाली. १९४० च्या दुसऱ्या जागतिक युद्धाच्या प्रारंभी रॉय यांनी फॅसिझमविरूद्ध निर्माण झालेल्या दोस्त राष्ट्रांच्या आघाडीला मान्यता देऊन फॅसिझमविरूद्ध चालू झालेल्या जागतिक आंदोलनात ते आपल्या अनुयायांसह सामील झाले. यावेळी रॉय यांनी काँग्रेसमध्ये १९३७ सालापासून स्थापन केलेल्या 'लीग ऑफ रॅडिकल काँग्रेस मेन' या रॉयवादी गटाने काँग्रेसचा राजीनामा देऊन रॅडिकल डेमोक्रेटिक पार्टी स्थापन केली. या पक्षाच्या वरिष्ठ कार्यकारी मंडळाचे सदस्य म्हणून पारीख हे काम करू लागले. या पक्षाच्या कामगार संघटनेमध्येसुद्धा महत्त्वाचे कार्य ते करू लागले. कामगारांचे अभ्यासवर्ग त्यांनी चालविले. रॅडिकल डेमोक्रेटिक पार्टीच्या बंगाल, बिहार, उत्तर प्रदेश, पंजाब, गुजरात, महाराष्ट्र, मुंबई, आंध्र, कर्नाटक, दिल्ली इत्यादी ठिकाणी शाखा निघाल्या. दुसऱ्या जागतिक महायुद्धात फॅसिझमविरोधी आशिया खंडातील सर्वांत मोठी वैचारिक आघाडी रॉय यांनीच उघडली. या आघाडीचे नेतृत्त्व करणारे व्ही. एम. तारकुंडे, शिवनारायण रे, अम्लान दत्त, व. भ. कर्णिक, मणिबेन कारा यांच्यासारखे जे मोठे विचारवंत रॉय यांना लाभले त्यांत पारीख यांची गणना होते.

फॅसिझमचा जागतिक आघाडीवर पराभव झाला तरच भारताच्या लोकशाही स्वातंत्र्याला भवितव्य आहे; कारण या महायुद्धाच्या अखेरीस फॅसिझमचा पराभव झाल्यास जगातील पश्चिमी साम्राज्यशाहांच्या विसर्जनास प्रारंभ होईल; हा रॉय यांचा भविष्यवाद एखाद्या प्रेषिताच्या भविष्यवादासारखा आम्हा सर्व रॉयवाद्यांना वाटला. परंतु म. गांधी यांच्या नेतृत्त्वाखाली काँग्रेसच्या देशव्यापी राजकारणाची भारतीय जनमनावर विलक्षण पकड होती. फॅसिझमचा विरोध काँग्रेसला मान्य नव्हता, वैकुंठवासी राजगोपालाचार्य, कै. पंडित जवाहरलाल नेहरू आणि इतर काही काँग्रेसचे नेते हे मात्र फॅसिझमविरोधीच विचारसरणीचे होते. नेहरूंनी तत्पूर्वीच्या स्पेनमधील फॅसिझमच्या उठावाला विरोध केला होता. तरी म. गांधींच्या नेतृत्त्वाखाली काँग्रेसने फॅसिझमविरोधी लढ्याला सरळ पाठिंवा देण्याचे नाकारले; त्यावेळी राजगोपालाचार्य स्वस्थ बसले. पंडित जवाहरलाल नेहरू यांनी आपली फॅसिझमविरोधी भूमिका बदलून म. गांधींचेच अनुयायित्व मान्य केले. भारतीय कम्युनिस्ट पक्ष हा १९४२ सालापर्यंत म्हणजे रशियावर हिटलरचे आक्रमण होईपर्यंत दोस्तराष्ट्रांची फॅसिझमविरोधी आघाडी ही साम्राज्यशाही आघाडी म्हणून काँग्रेसबरोबरच होता. या सर्व राजकीय घडामोडींबद्दल पारीख हे 'इंडिपेंडन्ट इंडिया' मध्ये अनेक समीक्षात्मक लेख लिहीत होते. मराठीमध्ये मुंबई येथून 'संग्राम' नावाचे दैनिक, रॉयवादी श्री. द्वा. भ. कर्णिक हे प्रसिद्ध करीत होते. त्यातही मराठीमध्ये मधून मधून पारीख यांचे लेख प्रसिद्ध होत. या दुसऱ्या महायुद्धाच्या कालखंडात भारतीय जनतेमध्ये काँग्रेसचाच प्रभाव फार मोठा होता. १९४१ साली कलकत्ता येथे रॅडिकल डेमोक्रेटिक पार्टीच्या वरिष्ठ कार्यकारी मंडळाची बैठक झाली. त्यावेळी पारीख, व. भ. कर्णिक, व्ही. एम. तारकुंडे, मी स्वतः इ. मंडळी उपस्थित होतो. बैठक संपल्यावर तेथील कॉफी हाउसमध्ये आम्ही रॉय व इतर सर्व मंडळी जमून कॉफीपान होताना प्रचलित विषयांची चर्चा करीत होतो. या चर्चेत मी रॉय यांना म्हटले, की भारतीय जनता ही आपल्या बाजूला नजीकच्या काळात येणार नाही. लोकशाही जीवनमूल्यांच्या संदर्भात विचार करता भारत हे राष्ट्र नापीक भूमी आहे हे मान्य करावे लागते (द. इंडियन रिॲलिटी इज् वॅरन). रॉय यांनी माझे हे विधान एक प्रकारे आश्चर्यचकित होऊन मान्य केले; परंतु ते पुढे म्हणाले, शास्त्रीजी, मार्क्सवादाच्या द्वंद्वात्मक विकासवादानुसार नापीक (वॅरन) भारतीय भूमी सुपीक बनू शकेल, हे तुम्ही मार्क्सवादी असूनही का लक्षात घेत नाही? माझे भारतीय नापीकतेचे विधान कालांतराने रॉय यांनीही मान्य केले ते दुसऱ्या जागतिक महायुद्धाच्या अखेरीस आणि त्यानंतरदेखील माझे वरील विधान मधून मधून ते निराशेच्या मनःस्थितीत उच्चारत असत. पारीख यांना हे विधान खूपच पटले होते व ते अखेरपर्यंत रॉय यांचे हे विधान आहे, असे सांगून भारतीय लोकशाहीच्या संदर्भात मलाही गप्प बसवीत. हे विधान मूळचे माझे आहे; हे त्यांच्या स्मरणात राहिले नव्हते.

मीही माझेच हे विधान आहे, अशी आठवण त्यांना कधीही करून दिली नाही.

१९३७-३८ च्या सुमारास काँग्रेसच्या नेतृत्त्वाखाली भारताची मुंबई योजना प्रसिद्ध झाली. रॉय यांना ही योजना अयोग्य वाटली. म्हणून वॅ. व्ही. एम. तारकुंडे व पारीख यांना भारताच्या आर्थिक विकासाच्या गरजा लक्षात घेऊन योजना तयार करण्याचे काम रॉय यांनी सोपविले. मुख्य योजना लिहिण्याचे काम चालू असता टंकलिखित मजकूर पारीख हे मला दाखवीत. एकदा ही घटना रॉय यांच्या देखत घडली. रॉय म्हणाले, की, शास्त्रीजींचा अर्थशास्त्र हा विषय नाही; अशा स्थितीत पारीख तुम्ही शास्त्रीजींना जनतायोजनेचा आराखडा दाखविता, हे कसे? शास्त्रीजींना यात काय समजते? पारीख यांनी रॉय यांना सांगितले, की मी व तारकुंडे आम्हीं दोघांनी शास्त्रीजींची फॅसिझमविरोधी भाषणे ऐकली आहेत. त्यात ते लेनिनच्या साम्राज्यशाहीवरील प्रबंधाचे विवेचन समर्थ रीतीने करताना आम्ही ऐकले आहे; म्हणून त्यांनी या विषयात बरेचसे काही समजते, असे आम्हांस वाटते. हे ऐकून रॉय यांना समाधान वाटले.

१९४६ साली अखिल भारतीय घटना समितीच्या सदस्यांचे निर्वाचन झाले. त्यात रॅडिकल डेमोक्रेटिक पार्टीनेही आपले उमेदवार उभे केले. रॅडिकल डेमोक्रेटिक पार्टीचे उमेदवार निवडत असताना मी व. भ. कर्णिक यांना म्हटले, की आपल्या पक्षाचे उमेदवार निवडून येणार नाहीत; काँग्रेसचेच उमेदवार निवडून येतील, हेही आपण लक्षात ठेवले पाहिजे. पारीख व कर्णिक माझ्या या विधानाने त्रस्त झाले. त्यांनी रॉय यांच्याकडे माझा हा निराशवादी विचार बोलून दाखविला. रॉय यांचे म्हणणे पडले, की २०-२५ उमेदवार निवडून आले, तरी काही हरकत नाही. आपला विचार घटना-समितीमध्ये प्रभावीपणे मांडला गेला पाहिजे. २०-२५ निवडून आलेले उमेदवार हे कार्य करू शकतील. सगळ्या भारतात एकदोनच रॅडिकल उमेदवार निवडून आले व जे आले त्यांचा आवाज घटनासमितीत ऐकूही आला नाही.

सातारा जिल्ह्यात या निर्वाचनसमयी मी स्वतः रॅडिकल उमेदवाराच्या प्रचाराकरीता गावोगावी हिंडत होतो. माझ्या गटावर जबरदस्त हल्ले झाले. माझ्या प्रत्येक सभेत दगडफेक व शेणफेक होत होती. सातारा शहरात राजवाड्यासमोर आमची सभा झाली. त्या सभेत कै. ह. रा. महाजनी, कै. आत्माराम पाटील, मिरजेचे कै. आप्पासाहेब देशपांडे इ. आमचे मित्र व्यासपीठावर भाषणे करू लागल्यावर जोरात दगडफेक झाली. मी भाषण करावयास उभा राहिलो तेव्हा काँग्रेसच्या स्वयंसेवकांनी आमची सभा दगडफेकीने उधळून लावली. मला लाठीकाठी घेतलेल्या स्वयंसेवकांनी घेराव घालून बदडून काढले. चपला मारल्या. मी जखमांनी आजारी झालो, ही बातमी पारीख यांना त्याच दिवशी रात्री मुंबईस कळली. लगेच रात्री पारीख यांनी भाड्याची मोटार काढून माझ्या समाचारास ते वाई येथून धावून आले. या निवडणुकीत उमेदवाराच्या प्रचाराकरता लागणारी आर्थिक मदत पारीख यांच्यातर्फेच येत होती. ही मदत माझ्याकडे मुंबईतील कामगार कार्यकर्ते श्री. आबा फाटक यांच्यातर्फे पोहोचविण्यात आली; परंतु पैशाचा विनियोग मी स्वतः करीत नसे. पैशाचा विनियोग योग्य व्हावा म्हणून कोणत्याही एका व्यक्तीच्या हाती पैसे पारीख सोपवत नसत. सार्वजनिक पैशाच्या बाबतीत पारीख हे फार काळजीपूर्वक व्यवस्थापन करीत. ही गोष्ट ते मुंबई विद्यापीठाचे मुख्य सचिव (रेक्टर) झाल्यावर अधिक चांगल्या रीतीने सिद्ध झाली. सार्वजनिक पैशाचा विनियोग अत्यंत प्रामाणिकपणे करण्याच्या बाबतीत पारीख हे आदर्शभूत होते.

श्री. यशवंतराव चव्हाण व पारीख यांची दाट ओळख व मैत्री होती. ही ओळख पारीख हे पुणे येथे विद्यार्थीदशेत अभ्यासवर्ग चालवीत असता प्रथम झाली. मध्यंतरीच्या काळात श्री. चव्हाण व पारीख यांच्या गाठीभेटी विशेष होत नव्हत्या. यशवंतराव चव्हाण द्विभाषिक मुंबई राज्याचे मुख्यमंत्री झाल्यावर गाठीभेटी व चर्चा होऊ लागल्या. मैत्रीला उजाळा मिळाला आणि मुंबई विद्यापीठाच्या मुख्य सचिवपदी (रेक्टरपदी) पारीख यांची चव्हाणांच्या सल्ल्यानेच नेमणूक झाली. पारीख हे उत्तम शिक्षक होते. राम रुइया महाविद्यालयात त्यांची तशी प्रसिद्धी होती. ते नुसते उत्तम शिक्षक नव्हते, तर आदर्श शिक्षणसंस्था कशा असाव्यात याबद्दल त्यांनी पुष्कळ चिंतन-मनन केलेले होते. शिक्षण गुणात्मक असेल तरच ते शिक्षण होय व शिक्षणानेच माणूस हा सुसंस्कृत नागरिक बनू शकतो; शिक्षणामुळेच नवा माणूस निर्माण होऊ शकतो; शिक्षण गुणात्मक नसेल तर ते शिक्षणच नव्हे; ती फसवणूक असते; या सिद्धान्तावर त्यांची श्रद्धा होती. त्यामुळे या नितांत श्रद्धेनेच त्यांनी मुंबई विद्यापीठाचा कारभार सक्षम रीतीने चालविला. मुंबईत गरीब मध्यम वर्ग व कामगार वर्ग यांना नोकरी करून महाविद्यालयीन शिक्षण देता यावे म्हणून सकाळी दहा वाजण्याच्या आत विद्यापीठीय शिक्षण घेऊन आपल्या नोकरीवर विद्यार्थ्यांना हजर राहता यावे म्हणून सकाळची महाविद्यालये चालू होती. याचा परिणाम विद्यार्थ्यांच्या

अनुक्रमणिका

अभ्यासावर फार वाईट होत असे, हे पारीख यांना आढळले. विद्यार्थी महाविद्यालयात हजेरी लावून पसार होत, म्हणून सकाळची महाविद्यालये बंद करावी, असा निर्णय मुंबई विद्यापीठास पारीखांनी घ्यावयास लावला. याबाबतीत मुंबई विद्यापीठाच्या दोन्ही मंडळाचे सदस्य माजी उच्चतम न्यायाधीश श्री. प्र. बा. गजेंद्रगडकर यांचा पारीख यांना पूर्ण पाठिंबा होता. पारीख हे मुंबई विद्यापीठामध्ये रेक्टर म्हणून काम करीत असता क्रमाने दोन कुलगुरू झाले. त्यांनीही पारीख यांचीच बाजू उचलून धरली. पारीख यांच्या कारकिर्दीत अखेरीस श्री. गजेंद्रगडकर कुलगुरू झाले व त्यांनी सकाळची महाविद्यालये सुरू करावी असा निर्णय घेतला; याचे कारण महाराष्ट्र राज्याचे जे अनेक शिक्षणमंत्री झाले त्यांनाही सकाळची महाविद्यालये पुन्हा सुरू करावी असे फार वाटत होते. पारीख यांच्यावर या शिक्षणमंत्र्यांनी अप्रत्यक्षपणे खूप दडपण आणले. त्याचा पारीख यांच्या मनावर फार ताण पडत होता. अनेक वर्षे हा ताण सोसत असताना पारीख यांनी आपला हट्ट सोडला नाही. पारीख म्हणत की, श्री. यशवंतराव चव्हाण हे जोपर्यंत मला शिक्षणमंत्री म्हणतात तशा प्रकारचा सल्ला देत नाहीत, तोपर्यंत मी माझा मुद्दा सोडणार नाही; परंतु डॉ. श्री. गजेंद्रगडकर कुलगुरू झाल्यानंतर सगळीच परिस्थिती बदलली. सहकारी व मित्र म्हणून गजेंद्रगडकरांचे जे पाठबळ मिळत होते, ते नाहीसे झाले. एवढेच नव्हे, तर गजेंद्रगडकरांची पारीख यांच्या विरुद्ध दिशेने पावले पडू लागली. पारीख यांचा अपमानही होईल अशी कृती गजेंद्रगडकरांच्या हातून झाली. कारण मुंबई विद्यापीठात पारीख यांच्याविरुद्ध कायम कारवाया करणारी अनेक मंडळी गजेंद्रगडकरांच्या पाठीशी उभी राहिली. या संदर्भात एकच उदाहरण दिले म्हणजे गजेंद्रगडकरांच्या धोरणाचा अर्थ स्पष्ट होतो. डॉ. गजेंद्रगडकर ज्या दिवशी कुलगुरू पदावर आले त्या दिवशी पारीख यांना बोलावून घेऊन गजेंद्रगडकरांनी विद्यापीठाच्या इमारतीत ज्या खोलीत बसून पारीख कार्यवाही करीत असत, ती खोली मला पाहिजे, ती तुम्ही सोडा, असा हुकूम सोडला. पारीख यांनी ती खोली सोडली. रेक्टरपदी पारीख नकोत, असे गजेंद्रगडकरांनी ठरविले होते. गजेंद्रगडकरांच्या या दिशेने हालचाली सुरू झाल्या, हे पारीख यांच्या लक्षात आले व त्यांनी रेक्टरपदच आवश्यक नाही, असा प्रस्ताव विद्यापीठाकडून संमत करून घेतला. हा ठराव संमत होईपर्यंत सुमारे १ वर्षापर्यंत पारीख विद्यापीठाचा कारभार पहात होते. गजेंद्रगडकरांचा खूप जाच होत होता. वस्तुतः पारीख मला व अनेक मित्रांना एक हिंदी म्हण वापरून नेहमी सांगत, की 'ऐसी जगह बैठ जहाँ कोई न कहें ऊठ.' मी त्यांना त्यावर उत्तर देत असे, की मला हा विचार मान्य नाही. कारण मी कोठेही, कोणत्याही आसनावर स्थिर बसण्यास उत्सुकच नसतो. पक्षी हे माझे जीवनाचे प्रतीक मानतो. थोडी चाहूल लागली तरी पक्षी बसलेल्या जागेवरून उडून जातो. पारीख यांना जबरदस्तीने आपल्या पदावरून उठून जावे लागले. डॉ. गजेंद्रगडकरांचा नूर पहिल्याच दिवशी पारीख यांना कळला होता. त्यांनी तेव्हाच विद्यापीठ सोडले असते, तर दीर्घकालापर्यंत मनोवेदना सहन करावी लागली नसती व प्रकृती भराभर ढासळत गेली नसती.

विद्यापीठ सोडल्यानंतर पारीख यांच्या मनातून विद्यापीठ लवकर उठले नाही; कारण विद्यापीठ ही संस्था त्यांना आपल्या उच्च ध्येयवादाच्या पूर्तीचे अद्वितीय साधन वाटत होते आणि त्यांचा हा जीवनाचा दृष्टिकोन उपनिषदकार व प्लेटोपासून तो आधुनिक तत्त्वज्ञ व्हाईटहेड बर्ट्रँड रसेल, जे. आर्टेगा ई गॅसेट इ. तत्त्ववेत्त्यांनी स्वीकारलेला आहे.

विद्यापीठ सोडल्यावर पारीखांची प्रकृती सारखी ढासळत होती, तरी ते महत्त्वाच्या सार्वजनिक कार्यांमध्ये मोठ्या साक्षेपीपणे भाग घेत,सल्लामसलत करीत. त्यांची सल्लामसलत अत्यंत मूल्यवान असे. उच्च ध्येयवाद कार्यवाहीत कसा आणावा, यासंबंधी ते जे मार्गदर्शन करीत, ते फार अचूक असे. मुंबई, दिल्ली, कलकत्ता, मंगळूर, हैद्राबाद, मद्रास येथूनही शिक्षणतज्ज्ञ त्यांची भेट घेऊन सल्ला मागत असत. त्यांनी 'बेनेट कोलमन अँड कंपनी' व बँक ऑफ इंडिया' येथे डायरेक्टर म्हणून यशस्वी रीतीने नंतर कामे केली. मुंबई मराठी ग्रंथ संग्रहालय या संस्थेचे ते उपाध्यक्ष म्हणून अनेक वर्षे होते. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाचे ते प्रथमपासूनचे सदस्य होते. या मंडळाची सर्व कार्यवाही अध्यक्ष म्हणून मी पाहत होतो. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाचा प्रबंध प्रकल्प (प्रॉजेक्ट) प्रथम पारीख आणि प्रा. अ. भि. शाह या दोघांनी तयार केला. या सर्व संस्थांमध्ये अनेक पेचप्रसंग उत्पन्न झाले, की संस्थाचालकांना बिनतोड रीतीने त्या पेचप्रसंगातून सोडविण्याची कामगिरी पारीखांकडे सोपविलेली असे. मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालय या संस्थेचे अध्यक्ष श्री. स. का. पाटील यांनी पारीख यांना श्रध्दांजली देताना असे म्हटले, की चांगल्या चांगल्या कायदेपंडितांना ज्या संस्थाविषयक संकटातून मार्ग काढणे अशक्य झाले, त्या संकटातून आम्हाला पारीख यांनी मार्ग दाखविला. अखेरच्या २ वर्षात पुणे येथे सहकारी मुद्रणालय ही संस्था पारीख यांनी स्थापन केली. त्या संस्थेच्या





संचालक मंडळामध्ये अनेक सहकारी चळवळीचे नेते सदस्य म्हणून समाविष्ट झालेले आहेत. सध्याचे महाराष्ट्र राज्याचे मुख्यमंत्री श्री. वसंतदादा पाटील हे महाराष्ट्रातील सहकारी चळवळीचा फार मोठा व्याप निर्माण करणारे गृहस्थ आहेत. त्यांनाही पारीख यांचे यासंबंधातले कार्यक्रमविषयक विचार नवे व मोलाचे वाटले.

इंदिरा गांधी भारत संघराज्याच्या प्रधानमंत्रिपदावर आल्या. नंतर पारीख हे फार अस्वस्थ झालेले दिसले. इंदिरा गांधींनी काँग्रेसचे दोन तुकडे करून नवी काँग्रेस स्थापन केली तेव्हा मी 'महाराष्ट्र टाइम्स' मध्ये समीक्षात्मक लेख लिहून इंदिरा गांधींची प्रतिमा ही राजकीय पुरोगामित्वाची दर्शक आहे, असे म्हटले. तेव्हा एकदा संध्याकाळी आम्ही दोघे चर्चा करीत असता पारीख म्हणाले, की एक अशिक्षित महिला भारताच्या प्रधान मंत्रिपदावर येते हे काही भारताच्या राजकीय भवितव्याचे शुभसूचक चिन्ह नाही. मी त्यावर त्यांच्या विरुद्ध बाजूने असे म्हटले, की अहो पारीखसाहेब, इंदिरा गांधी औपचारिक शिक्षण घेऊन विद्यापीठीय पदवीधर झालेल्या नसल्या, तरी त्या नेहरूंच्या राजकीय विद्यापीठाच्या डॉक्टरेट घेतलेल्या महिला आहेत. म्हणजे असे की, पंडित जवाहरलाल नेहरूंबरोबर त्या अनेक वर्षे सहायक म्हणून राहिल्या आहेत; त्यांच्याबरोबर देशोदेशी फिरल्या; देशी व विदेशी राजकीय मुत्सद्यांच्या नेहरूंबरोबर चाललेल्या अगणित खलवतांच्या वेळी उपस्थित राहिल्या. त्यामुळे त्यांना फारच मोठा अनुभव मिळाला, पुष्कळच ऐकावयास मिळाले. अशी संधी जगामध्ये फारच थोड्या व्यक्तींना मिळू शकते.

इंदिरा गांधींनी आणीबाणी पुकारून एक महिना झाला होता. १९७५ च्या जुलै महिन्याच्या शेवटच्या आठवड्यात मी नेहमीप्रमाणे संध्याकाळी पारीख यांच्या निवासस्थानी गेलो. मी विचारले, की आज स्वारी खूप प्रसन्न दिसते. काही महत्त्वाचे अनुकूल असे घडले का? ते म्हणाले :- आता सगळा आनंदीआनंद आहे. आपले गुरू रॉय हे मोठे राजकीय भविष्यवादी होते याचे पुन्हा प्रत्यंतर आले. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर तुम्ही म्हणत होता, की रॉय साहेबांचे इंडियन नॅशनल काँग्रेसबद्दलचे भविष्य खोटे ठरले; कारण काँग्रेस ही फॅसिस्ट पद्धतीचे राज्य निर्माण करील, असे त्यांनी म्हटले होते. पण त्याऐवजी सगळ्या वयात आलेल्या भारतीय नागरिकांना मतदानाचा हक्क मिळाला आणि मूलभूत नागरिक हक्कांच्या आधारावर निर्माण झालेले संविधान अंमलात आले. जगातील सर्वात मोठ्या लोकसंख्येची लोकशाही स्थापित झाली, पण आता या आणीबाणीपासून काय घडत आहे? अधिकारशाहीची पावले गुपचुप रीतीने पुढे पडत आहेत. रॉयसाहेबांची विचारपद्धती अखेरपर्यंत मार्क्सवादीच होती असे फिलीप स्प्रॅट म्हणत होते; परंतु तुम्हाला रॉयसाहेब एकदा म्हणाले, की 'मी मार्क्सवादी असलो, तरी मी हेगेल सोडलेला नाही. हेगेल अजून मार्क्सनंतरदेखील पायावरच उभा आहे.'

मानवी जीवनात अंमलात येत असलेल्या विचारसरणीचा व तत्त्वज्ञानाचा परिपाक होऊन इतिहास कसा बदलतो, हे रॉय पाहत होते. या प्रकारच्या विचारसरणीत हेगेल एका अर्थी अंतर्भूत आहेच. महात्मा गांधींची विचारसरणी फॅसिझमकडे नेईल, असे रॉय दुसऱ्या जागतिक महायुद्धाच्या संदर्भात आवेशाने सांगत. काँग्रेसचे तात्त्विक मार्गदर्शन गांधीवादीच करीत आहे. त्यामुळे भारताची लोकशाही गांधीवादाच्या पार्श्वभूमीवर उभी राहिल्याने तिचे रूपांतर हळुहळू अधिकारशाहीमध्ये होणारच आणि तसेच आता होऊ लागलेले आहे. रॉयसाहेबांचा भविष्यवाद खरा ठरला आहे. रॉयसाहेबांसारख्यांचा भविष्यवाद हा ऋषिमुनींसारखा नसला, तरी इतिहासाच्या अपरिहार्य क्रमात सावकाश परंतु निश्चितपणे जे घडून येते, त्याचे लक्षण रॉय यांना आगाऊच दिसले. वैयक्तिक जीवनातील कालक्रम आणि मोठमोठ्या राष्ट्रांच्या जीवनातील कालक्रम याचे मान भिन्न असते; हे लक्षात ठेवूनच रॉयसाहेबांच्या भविष्यवादाचा अर्थ करावा लागतो. या पारीख यांच्या विधानाने मी थोडा खूश झालो.

मी पुन्हा विचारले, की आजची ही तुमची दिसणारी प्रसन्नता एका आठवड्यापूर्वी दिसत नव्हती. मध्यंतरी काय झाले ते सांगा. ते म्हणाले:- अहो शास्त्रीजी, माझ्या एका मित्राने कालच दिल्लीहून वार्ता आणली. तो म्हणाला, की ही वार्ता इंदिराजींच्या स्वप्नाची वार्ता आहे. इंदिराजींना आणीबाणी पुकारल्यानंतर एके दिवशी स्वप्न पडले, "प्रथम इंदिराजींचे पिताजी जवाहरलाल नेहरू लगबगीने इंदिराजींपुढे स्वप्नात आले आणि म्हणाले, की तू प्रधानमंत्रिपद स्वीकारून राजकारणात प्रवेश केला आहेस. मी तुला बजावले होते, की समाजसेवा करीत रहा; पण राजकारणाच्या जंजाळात शिरू नको. त्यावर लगेच इंदिराजींनी उत्तर दिले की, पिताजी तुम्हीच नेहमी सांगत होता, की परिस्थिती पूर्ण बदलली म्हणजे व्यक्तीने आपला जीवनक्रम परिस्थितीला अनुसरून बदलणे शहाणपणाचे असते. मी शहाणपणा केला आहे. हे इंदिराजींचे उत्तर ऐकल्याबरोबर पंडितजी दिसेनासे झाले. लगेच काठी टेकीत टेकीत, वाकलेले म. गांधी समोर आले व म्हणाले, की

इंदिरे, तुला पंडितजींच्या जवळ पाहून मी फार खूश होत असे; कारण मला लहान मुले फार आवडतात, तूही खूप आवडत होतीस; परंतु त्यावेळेस तू आता राजकारणात जे करीत आहेस, ते तू करशील हे जर लक्षात आले असते, तर मी ब्रिटिश राज्याविरुद्ध जे आंदोलन, माझ्या ईश्वरोपासनेला मर्यादा घालून, चालविले होते, ते चालविलेच नसते. कारण ब्रिटिशांनी जेवढे नागरिकस्वातंत्र्य जनतेला बहाल केले होते तेवढेही ठेवले नाहीस. इंदिराजींच्या उत्तराची वाट न पाहताच म. गांधी झपाट्याने परत फिरले व दिसेनासे झाले.

ही पारीख यांनी सांगितलेली इंदिराजींच्या स्वप्नाची वार्ता पारीख यांची स्वकपोलकल्पित वार्ता होती, असे माझ्या ताबडतोब लक्षात आले आणि मी त्यांना हसत-हसत म्हटले, की हे तुमच्या सद्यःस्थितीबद्दलच्या चिंतनाचे चित्रमय स्पष्टीकरण आहे. नंतर यावर काही उत्तर न देता ते म्हणाले, की इतिहासाच्या शक्तींची वेगवान गती अडविणे हे मोठे कठीण काम असते. शास्त्रीजी, तुम्ही काँग्रेसमध्ये १९५२ साली पुनः प्रवेश केला तेव्हा ते तुमचे कृत्य रॉय यांच्या मानवतावादाच्या विरुद्ध म्हणून मला नापसंत होते; कारण तुम्हास हे पटलेले आहे, की पक्षीय राजकारण हे सत्तापिपासूंचे राजकारण असते. कोणताही राजकीय पक्ष स्वतःची सत्ता कायम राखण्याचा प्रयत्न करतो. ते करीत असता नागरिक संघटित रीतीने जागृत नसेल, तर विरोधी पर्यायी पक्षाच्या अभावी सत्ताधारी पक्षाचे अधिकारशाहीत रूपांतर होते. या देशात पर्यायी पक्ष म्हणून काँग्रेसविरोधी असा कोणताच पक्ष आतापर्यंत ३० वर्षात संघटित होऊ शकला नाही; आणि ब्रिटन व अमेरिका याच्याप्रमाणे प्रबल पर्यायी पक्ष उभे राहिले, तरी खरीखुरी मूलगामी (रॅडिकल) लोकशाही दुबळीच राहते. पारीख यांनी सांगितलेले हे स्वप्न १९७५ च्या ऑगस्ट १ ला टिळक विद्यापीठाच्या पुणे येथील समारंभात मी त्यांचे नाव न घेता सांगितले. अध्यक्षपदी माजी न्यायमूर्ती वि. अ. नाईक हे होते आणि प्रसिद्ध समाजवादी श्री. एस्. एम्. जोशी हे श्रोतृवर्गात उपस्थित होते. एस्. एम्. जोशी हे माझे आणीबाणीबद्दलचे विचार काय आहेत, हे समजावून घेण्याकरताच मुद्दाम या समारंभास उपस्थित होते. त्यांची माझ्याबद्दलची शंका या स्वप्ननिवेदनाने नष्ट झाली. समारंभ संपल्यावर मी एस्. एम्. ना सांगितले, की हे स्वप्न पारीख यांनी कल्पिलेले स्वप्न आहे.

इंदिरा गांधींनी आणीबाणी पुकारल्यानंतर ते सारखे मला म्हणत, की आशिया खंडाला लोकशाही राज्यपद्धती पचत नाही, हे याने सिद्ध होते. आशियाई सुलतानशाही (एशियॅटिक डेस्पटिझम) हेच एक कायमचे ऐतिहासिक राजकीय सत्य आहे. १९७५ साली इंदिरा गांधींनी आणीबाणी अंमलात आणल्यानंतर कराड येथे मराठी साहित्य संमेलनाचे अधिवेशन झाले. त्या अधिवेशनाच्या उद्घानप्रसंगी मी जे भाषण केले, त्यात आणीबाणीच्या संदर्भात वृत्तपत्रीय स्वातंत्र्य आणि विचारप्रचाराचे स्वातंत्र्य नष्ट झाल्याबद्दल टीका केली आणि असेही सांगितले, की आज जे उपाय दिसतात, ते अखेरीस अपाय ठरतील आणि लोकशाहीचा कायम संकोच होऊन सत्तेचे केंद्रीकरण होईल. एकदा केंद्रीकरण झाले म्हणजे ते कायम तसेच दृढमूल होण्याचा प्रयत्न करील. हे माझ्या छापील भाषणातील वक्तव्य वाचून पारीख फार अस्वस्थ झाले होते. साहित्य संमेलन आटोपल्यानंतर एक दिवशी संध्याकाळी ९ वाजता मी पारीख यांना त्यांच्या निवासस्थानी अचानक भेटलो. ते आपल्या आतल्या खोलीत शय्येवर काही वाचत पडले होते. ते खोलीतून बाहेर आले, तेव्हा त्यांचा चेहरा मला फार गंभीर दिसला. थोडा वेळ काहीच बोलले नाहीत. मी किंचित अस्वस्थ झालो. तेव्हा ते स्वतः होऊनच म्हणाले, ' काय संमेलन संपवून आलात?' 'होय', मी म्हटले. 'तुमचे संमेलनाचे छापील भाषण मी वाचले. त्यातील एक परिच्छेद माझ्या मनाला फारच खटकला. श्री. यशवंतराव चव्हाण स्वागताध्यक्ष असताना तुम्ही आणीबाणीवर टीका करावी हे योग्य नव्हते. चव्हाण हे तुमचे मित्र आहेत. तुमच्या भाषणामुळे त्यांना तुम्ही संकटात आणले असावे.' मी यावर उत्तर दिले, की 'मी माझी लोकशाही-निष्ठा काही झाले तरी विसरू शकत नाही.' त्यावर पारीख उत्तरले, की 'तुमच्या वक्तव्याने भारतीय लोकशाहीचे भवितव्य यत्किंचित तरी सुधारणार आहे काय? मुळीच नाही. तुमचे भाषण म्हणजे पालथ्या घड्यावरील पाणी होय. असले व्यर्थ उद्योग न करता तुम्ही आपले वैचारिक लेखन स्वस्थ बसून दैनंदिन व्यावहारिक राजकारणात वेळ न दवडता चालू ठेवा.' पारीख हे भारतीय लोकशाहीबद्दल अत्यंत निराशावादी होते. भारतीय भूमी ही लोकशाही मूल्यांच्या बाबतीत वांझ भूमी आहे, अशी इंदिरा गांधींच्या प्रचंड विजयामुळे त्यांची खात्री झाली होती. त्यामुळे हे ध्येयवादी गृहस्थ शरीरप्रकृतीने जसे खचत गेले तसे मनानेही खचले. याचा अनिष्ट अंतिम परिणाम फार लवकर दिसून आला.

मुंबई विद्यापीठ सोडल्यानंतर पारीख मधुमेह व हृदयविकार यांनी जर्जर झाले होते; परंतु सकाळी उठल्यापासून झोपी जाईपर्यंत निरोगी व समर्थ व्यक्तीप्रमाणे कार्यात निरंतर मग्न असत. प्रवासही खूप करत. त्यांच्या निधनाच्या





अगोदरच्या दिवशी संध्याकाळी सचिवालयात 'महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृती मंडळा'च्या संबंधात वार्ताहरांची बैठक भरली होती. त्यात त्यांनी भाग घेतला होता. ही बैठक संपल्यानंतर मी डेक्कन क्वीनने वाईस येण्यास निघालो तेव्हा ते आग्रहाने म्हणाले, की आज जाऊ नका. दोन दिवस थांबा. मला पूर्वी त्यांनी असा आग्रह केला नव्हता. पुढचे दोन दिवस कसे जातील याबद्दल त्यांना काही चाहूल लागली असावी, म्हणून त्यांनी मला असा आग्रह केला असावा. मी त्यांच्या आग्रहाच्या मुळाशी काय भावना होती हे जाणू शकलो नाही व डेक्कन क्वीनने रात्री पुण्यास गेलो व दुसऱ्या दिवशी सकाळी वाईस पोहोचलो. सकाळी ११ वाजता मुंबईहून मंत्रालयातून तातडीचा फोन आला, की पारीख या जगातून निघून गेले. मी त्यांच्या अखेरच्या दर्शनाकरीता टॅक्सी-मोटार शोधली; परंतु ती लवकर मिळू शकली नाही. म्हणून त्यांचे अंत्यदर्शन मला होऊ शकले नाही. त्या दिवशी मी रात्री १० वाजता त्यांच्या निवासस्थानी मुंबईस येऊन दाखल झालो व दुःखसमुद्रात बुडून गेलो. या आदर्श मित्राची स्मृती मला अखंड मार्गदर्शन करीत राहील, यावद्दल मला धन्यता वाटते. मी माझे हे मोठे भाग्य समजतो, की मला इतका प्रज्ञावंत व ध्येयवादी मित्र मिळाला.



अध्यापकांचे स्वातंत्र्य

या वादात अध्यापकांच्या स्वातंत्र्याचे विरोधक विसरतात ती गोष्ट ही की, दुय्यम शाळांतील अध्यापन आणि विद्यापीठातील अध्यापन यात मूलभूत फरक आहे. महाविद्यालयातील प्राध्यापक हा केवळ शाळेतील शिक्षकाची सुधारून वाढवलेली आवृत्ती नव्हे, असूही नये. आज अनेकदा शाळेतील शिक्षकांपेक्षाही महाविद्यालयातील काही प्राध्यापक निकृष्ट दर्जाचे आढळतात ही गोष्ट खरी आहे. परंतु मुख्य प्रश्न काय असते हा नसून आपली अपेक्षा काय असावी व ती अपेक्षा पुरी व्हावयाची असेल तर कशी योजना आखावयास पाहिजे, हा आहे. केवळ कामाचे तास वाढवून किंवा सुट्टीवर आक्रमण आणून शाळेतील शिक्षक व महाविद्यालयातील प्राध्यापक यांचे समीकरण साधता येईल; परंतु त्यामुळे शिक्षणाच्या त्या दोन भिन्न टप्प्यांतील शिक्षणाची पातळी मात्र एकच होईल हे विसरता कामा नये. प्राध्यापक आपल्या विषयांतील किती मोजक्या गोष्टी विद्यार्थ्यांना शिकवितो व त्यांच्याकडून पाठ करून घेतो यापेक्षा तो किती विद्यार्थ्यांच्या ठिकाणी आपल्या विषयाविषयी जागृत, समुत्सुक जिज्ञासा निर्माण करू शकतो, हे अधिक महत्त्वाचे आहे. ज्या प्राध्यापकाला आपल्या विषयाविषयी जिवंत उत्साह वाटत नाही तो विद्यार्थ्यांना आवश्यक ती प्रेरणा कधीच देऊ शकणार नाही. विद्यापीठाच्या कार्यपद्धतीची अशी आखणी अशा प्राध्यापकांना डोळ्यांपुढे ठेवून करण्यापेक्षा, अशा प्राध्यापकांना विद्यालयापासून दूर ठेवणे अधिक इष्ट आहे. सुट्टीचा व फुरसतीचा सदुपयोग करण्याइतकी आर्थिक सुस्थिती व अभ्यासास आवश्यक अशी इतर साधने विद्यापीठाने उपलब्ध करून दिली, की खरा जातिवंत जिज्ञासू आपला काळ आपल्या आवडीच्या विषयाच्या अध्ययनातच घालवील, याविषयी निश्चिती बाळगावयास हरकत नाही. अशी अनुकूलता निर्माण करण्याचा प्रयत्न न करता उलट दिशेने विचार करून निर्बंधाच्या जोखडाखाली काम चोपून घेण्याचा प्रयत्न करणे, म्हणजे विद्यापीठाने आपल्या मुख्य ध्येयकार्याला विसरण्यासारखे आहे. पुणे विद्यापीठ आज काहीशी अशीच चूक करीत आहे.

सामाजिक कार्यक्षेत्रात काम करण्याविषयी विशेष काही लिहावयाची गरज नाही. आज भारतात राष्ट्राच्या एकूण उन्नतीच्या दृष्टीने समाजसेवेच्या काही क्षेत्रात तरी विद्यापीठातील प्राध्यापक व विद्यार्थी यांनी प्रत्यक्ष कार्य करणे आवश्यक आहे. असे कार्य विद्यापीठाच्या मार्गर्शनाखाली सुरू करता येईल व चालू ठेवता येईल. या कार्याचा व विद्यापीठाचा विरोध येण्याचे कारण नाही. या खेरीज इतर कार्यक्षेत्रांत प्रत्येक प्राध्यापकाने आपल्या सवडीप्रमाणे, आवडीप्रमाणे आपापले कार्यक्षेत्र निवडावे. विद्यापीठातील मुख्य कामावर जोपर्यंत या कार्याचा प्रतिकूल परिणाम होत नसेल तोपर्यंत याही बाबतीत विद्यापीठाने कोणतेही नियंत्रण ठेवू नये. प्राध्यापकाची अध्यापनातील कार्यक्षमता कमी झाली तर त्याला कामावरून दूर करण्याचा अधिकार विद्यापीठाला आहेच. समाजशास्त्राच्या अभ्यासकांना तर आपल्या विषयाचे नीट आकलन होण्याच्या दृष्टीनेही निरनिराळ्या सामाजिक संस्थांशी व संघटनांशी संबंध ठेवणे इष्ट असते. नाहीतर त्यांचे ज्ञान अगदीच एकांगी व पुस्तकी होण्याचा संभव असतो. राज्यसत्ता प्रक्षोभक मार्गांनी उलथून पाडणाऱ्या कोणत्याही संघटनेशी त्यांचा संबंध नसला की पुरे. लोकशाही राज्यात इतर सर्व संघटना सनदशीरपणे अस्तित्वात राहू शकतातच. हुकुमशाही राजवटीत तर राज्यसत्ता उलथून पाडण्यासाठीही प्रयत्न करण्यात प्राध्यापकांना काहीच गैर वाटण्याचे कारण नाही असेही बर्ट्रांड रसेलने सांगितले आहे.

- देवदत्त दाभोलकर (नवभारत ऑक्टोबर १९५१)





रॉय यांचे मानवविषयक तत्त्वज्ञान

स०मा० गर्गे

युद्धोत्तर जगापुढे दोन मार्ग

दुसरे महायुद्ध संपले तेव्हा जगातील सर्वच राष्ट्रांपुढे पुनर्घटनेचा प्रश्न महत्त्वाचा होता. समाजव्यवस्था आणि राज्यव्यवहार महायुद्धात विस्कटून गेले होते. अनेक राष्ट्रांचे जीवन उद्ध्वस्त झाले होते. अशा स्थितीत पुनर्घटनेचे कार्य कोणत्या पद्धतीने करावे? जीवनातील सामाजिक भूमिका कोणती असावी? अशा समस्या उभ्या होत्या. त्यावेळी जगापुढे दोन प्रमुख मार्ग दिसत होते : मार्क्सवादावर उभारलेली सोव्हिएट रशियातील कामगार-हुकुमशाही आणि पश्चिम युरोपातील प्रमुख देशात रूढ असलेली प्रातिनिधिक लोकशाही. खरे तर, या दोन प्रमुख भूमिकांचे राजकीय आणि आर्थिक धोरण सकृद्दर्शनी परस्परविरोधी असले तरी, त्यांचे समाजावर, मुख्यतः व्यक्तिस्वातंत्र्यावर, होणारे परिणाम कमी-अधिक प्रमाणात सारखेच होते. साम्यवादी-हुकुमशाही मार्क्सवादी विचाराने व्यवहार करीत होती. या विचारसरणीप्रमाणे राज्यसंस्था क्रमाक्रमाने विरून जाईल आणि जगातील वर्गवादी अर्थपद्धती शोषणमुक्त होऊन अखेरीस समता प्रस्थापित होईल, आणि मग मानवी समाज सुखी, समाधानी व निश्चिंत होईल. कामगार-हुकुमशाहीच्या रशियातील प्रयोगाने आणि वर्गवारी तत्त्वज्ञानाने जी स्थिती निर्माण झाली, त्यामुळे शासनव्यवस्था विरून जाण्याची कल्पना भ्रामक ठरली. हुकुमशाहीचे प्रणेते अधिक भ्रष्ट व क्रूर झाले. सत्ता आणि संपत्ती त्यांच्या हाती केंद्रित झाली व समाज हतबल झाला. व्यक्तिस्वातंत्र्य नष्ट झाले.

दुसरी विचारसरणी प्रातिनिधिक लोकशाहीप्रचलित होती. अशा लोकशाहीचे प्रतिनिधी, लोकांनी एकदा निवडून दिल्यानंतर आपल्या स्वार्थी राजकारणामुळे प्रबळ होतात आणि सत्तेच्या जोरावर समाजातील सामान्य माणसांना परावलंबी बनवतात. व्यक्तिस्वातंत्र्य नष्ट होते आणि लोक सत्ता व संपत्ती केंद्रित झालेल्या शासनाचे दुर्बल घटक बनतात.

गांधीजींचा धार्मिक नीतिवाद

भारतापुरता आणखी एक मार्ग समाजापुढे होता आणि तो म्हणजे गांधीवादाची तत्त्वे. रशियात मार्क्सवाद आणि जर्मनीत नाझीवाद यांचे क्रूर प्रयोग चालू होते, त्याच कालखंडात भारतातही महात्मा गांधींनी सत्य व अहिंसेचे प्रयोग समाजापुढे ठेवले. त्यालाच गांधीजी नैतिक मानदंड मानीत असत. आणि त्याला अनुसरून साध्याप्रमाणे साधनांच्या शुचितेचा आग्रह व्यक्त करीत असत. त्यांची सामाजिक पुनर्घटनेची उद्दिष्टे वेगळी होती आणि त्यांचे मार्गही वेगळे होते; पण त्यांचे नीतिशास्त्र धार्मिक तत्त्वावर आधारलेले होते आणि अर्थव्यवस्थेचा आधार हस्तव्यवसाय होता. स्वयंपूर्ण ग्रामव्यवस्थेवर त्यांच्या राज्यव्यवहाराची इमारत उभारलेली होती. त्यांनी प्रतिपादन केलेले नीतिविषयक विचार धर्मतत्त्वावर आधारलेले असल्यामुळे त्यांचे निर्णय बुद्धीपेक्षा आतल्या आवाजाला अनुसरून ठरत असत. ईश्वराचे अनन्य सामर्थ्य हे धर्मश्रद्धेचे मूळ एकदा मान्य केले की सर्व नैतिक कल्पनांचा उगम आणि आधारही परमेश्वरच मानला जातो. राजकीय व सामाजिक मूल्यांचे मोजमापही त्याच अनुषंगाने केले जाते. या भूमिकेत भूतदया, देव, दैव इत्यादी कल्पनांनी माणसाचे स्वतंत्र व्यक्तित्व, त्याची जिज्ञासू वृत्ती दुर्बल बनते. परमेश्वरी इच्छेचे दडपण माणसाला परावलंबी व निष्क्रिय बनवते.

मार्क्सवादाच्या पलीकडे

वरील सर्व तात्त्विक भूमिकेतील दोष, वैगुण्य व अपुरेपणा नाहीसा करून मनुष्याचे स्वतंत्र व्यक्तित्व व बुद्धिप्रामाण्य यांवर आधारलेला नवा पर्याय मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी नवमानवता-वादाच्या तत्त्वज्ञानात प्रतिपादन केला आहे. मुळात हुकुमशाही ज्या तत्त्वावर आधारलेली होती त्या मार्क्सवादाच्या पलीकडे (Beyond Marxism) जाण्याची आवश्यकता त्यांनी हिरिरीने सांगितली. त्यातूनच त्यांनी बावीस सूत्रे विशद केली. ती त्यांची तात्त्विक भूमिका.

जागतिक अरिष्टाचे स्वरूप आणि त्याची उग्रता यांची वास्तव जाणीव करून देण्यासाठी नवमानवतावादाची तत्त्वे यथार्थ आहेत असा त्यांचा आत्मविश्वास होता. या तत्त्वांचे

आचरण जगाला राजकीय व आर्थिक समस्यांतून बाहेर पडण्यासाठी अपरिहार्य आहे, अशी त्यांची भूमिका होती.

मार्क्सवादाचा प्रयोग मानवी संहाराला कारणीभूत ठरला, अशी त्यांची धारणा होती. रशियात राज्यक्रांतीनंतर विकासशील समाजरचना अस्तित्वात येईल व एक आदर्श जीवन समाजाला लाभेल ही आशाही मावळली. क्रांतीची नवाळी निघून गेल्यानंतर त्यात विकृती उत्पन्न होऊ लागली. हे सर्व प्रत्यक्ष पाहिल्यावर मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या मार्क्सवादावरील श्रद्धेला प्रचंड धक्का बसला. त्यातूनच मार्क्सवादाकडे चिकित्सक दृष्टीने पाहण्याची आवश्यकता त्यांना वाटू लागली. शास्त्रीय मानवतावाद - हे त्यांच्या चिकित्सेचे उदात्त आणि व्यापक फलित होय.

मानव हाच प्रगतीचा मानदंड

श्री. रॉय यांचा मानवतावाद राष्ट्रीय अथवा वर्गीय बंधने मानीत नाही. मानव हाच सर्व विचारांचा केंद्रबिंदू. त्याचे जीवन विशाल, संपन्न आणि निर्भय बनविणे हेच सर्व ज्ञानविज्ञानाचे उद्दिष्ट. सामाजिक मुक्ती आणि प्रगती साधताना जर स्वातंत्र्य आणि समाधान यांचा प्रत्यक्ष अनुभव व्यक्तीला मिळत नसेल तर ती प्रगती केवळ आभास ठरेल. खरे स्वास्थ्य आणि समाधान व्यक्तीला भोगता आले पाहिजे. व्यक्तीच्या हितानेच सामुदायिक हिताची साधना होत असते. म्हणूनच व्यक्तिस्वातंत्र्याची आवश्यकता आणि ते अबाधित टिकवणारी समाजरचना आवश्यक आहे. किंबहुना तेच सर्व आर्थिक, राजकीय आणि नैतिक विचारांचे एकमेव ध्येय असले पाहिजे. नवमानवतावादाचा हा आग्रह आहे : मानव हाच प्रगतीचा मानदंड.

भौतिक परिस्थिती, विचार व नीती

"समाजात अस्तित्वात असलेल्या उत्पादनपद्धतीला अनुसरूनच त्या काळातील विचारनिर्मिती होते आणि ज्या भौतिक परिस्थितीत मनुष्य जन्माला येतो त्या परिस्थितीच्या परिसीमेतच तो इतिहास घडवितो." हे मार्क्सने प्रतिपादन केलेले दोन्ही विचार रॉय यांना मान्य नाहीत. त्यांच्या मते, विचारांचा उगम उत्पादनसाधनांच्या नंतर झालेला नाही. विचारांचे मूळ मानवी जीवनाच्या उत्क्रांतीत शोधावे लागेल. आर्थिक उत्पादनसाधने अस्तित्वात येण्यापूर्वीही विचारांचे अस्तित्व होते. किंबहुना, विचारसामर्थ्याच्या जोरावरच मनुष्याला उपजीविकेचे साधन शोधून काढता आले. 'विचारातून भौतिक विश्व निर्माण झाले,' हे सत्य नाही. विचार अव्यक्त नसतात. त्यांचा उगम शोधण्यासाठी एखाद्या गूढ तत्त्वाचा अवलंब करण्याचीही गरज नाही. विचार हा प्राणिजीवनाचा एक अविभाज्य भाग आहे. या जीवनाच्या उत्क्रांतीबरोबरच विचारांचीही उत्क्रांती होत आली आहे. म्हणून विचाराचा विकासक्रम सामाजिक विकासक्रमा-बरोबरच होत असतो. त्यांचा परस्परांवर प्रभाव पडत असतो हेही मान्य केले पाहिजे. 'मानवी बुद्धी भौतिक विश्वाच्या एकंदर रचनेशी सुसंगत आणि सुसंबद्ध आहे,' हेही वरील सिद्धान्ताने स्पष्ट होऊ शकते. हा शुद्ध भौतिकवाद स्वीकारला पाहिजे. नीतीची परंपराही जीवनाच्या व विचारांच्या परंपरेशी निगडित असते. भौतिक परिस्थिती, विचार आणि नीती यांचा परस्परसंबंध लक्षात घेतला पाहिजे, तरच नैतिक कल्पनांना बुद्धिनिष्ठ बैठक लाभू शकेल. निसर्गाचे ज्ञान ज्या मानाने वाढते त्या मानाने मनुष्य निसर्गाच्या कचाट्यातून व भौतिक व सामाजिक बंधनातून मुक्त होत जातो.

मानवी विकासामागे स्वातंत्र्याची इच्छा

मनुष्याचा भोवतालच्या परिस्थितीशी जगण्यासाठी संघर्ष चालू असतो. त्याच्या मुळाशी अनेक बंधनांतून मुक्त होण्याचीच मानवी इच्छा व्यक्त होते. प्रथम नैसर्गिक शक्ती आणि त्याचबरोबर मनुष्यानेच निर्माण केलेल्या संस्था, संघटना व समाज यांच्या दडपणातून स्वतंत्र होणे आणि विकास करणे त्याला आवश्यक वाटते. स्वातंत्र्याची ही इच्छाच मानवी विकासामागील खरी प्रेरक शक्ती आहे. मनुष्य स्वभावतःच बुद्धिप्रधान आहे कारण नियमबद्ध निसर्गाच्या कुशीतूनच तो उदय पावला आहे. त्याचाच एक आनुषंगिक भाग म्हणजे मानवी इच्छाशक्ती. ही इतिहासाची एक प्रभावी शक्ती बनते. इतिहासाचा क्रम परमेश्वरी संकेताने घडलेला नाही. तसा तो पूर्वनियोजितही नाही. हे दोन्ही धार्मिक सिद्धान्त बुद्धिप्रामाण्य-वादाला मान्य नाहीत. इतिहासाचा क्रम कार्यकारणभावावर आधारलेला आहे. अशा अनेक कारणांमध्ये मानवी इच्छाशक्ती हे एक महत्त्वाचे कारण आहे. स्वातंत्र्याचे नवे जग निर्माण करण्यासाठी समाजाच्या आर्थिक पुनर्घटनेच्या पलीकडे गेले पाहिजे. शोषित वर्गाच्या नावाने राजकीय सत्ता हस्तगत करून उत्पादनाचे राष्ट्रीयीकरण करणे व खासगी मालकी नाहीशी करणे, म्हणजे समाजाला स्वातंत्र्य मिळाले असे होत नाही.

अशा प्रक्रियेतून राष्ट्र किंवा वर्ग यांच्या नावाने सामुदायिक अहंकार निर्माण केला जातो आणि त्या अहंकाराच्या स्थंडिलावर व्यक्तीचा बळी दिला जातो. यात व्यक्तिस्वातंत्र्यही नाही आणि व्यक्तिविकास तर मुळीच नाही. व्यक्तीचे सार्वभौमत्व त्याज्य ठरविणारे हे तत्त्वज्ञान म्हणावे लागेल. अशा राष्ट्र किंवा वर्ग यांच्या सामुदायिक पुनर्घटनेने प्रगती साधली तरी, ती व्यक्तिस्वातंत्र्याला आणि परिणामी समाजालाही घातक ठरते. म्हणूनच मानवेंद्रनाथ रॉय यांचा मानवतावाद राष्ट्रीय अथवा वर्गीय बंधने कृत्रिम मानतो. श्री. रॉय यांनी प्रतिपादन केलेल्या तात्त्विक विचारांची बैठक सर्वस्वी व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी विचारांची आहे. त्यासाठी त्यांनी व्यक्तिस्वातंत्र्याला पोषक ठरतील अशाच राजकीय, आर्थिक आणि सामाजिक संघटना निर्माण करण्याची आवश्यकता प्रतिपादन केली.

हुकुमशाहीचे प्रकार आणि विकार

राज्यसंस्था ही समाजाची राजकीय संघटना आहे. मार्क्सच्या मते 'भांडवलशाहीविरुद्ध कामगारवर्गाने क्रांती केली म्हणजे राज्यसंस्था हळुहळू निस्तेज होईल आणि तिची गरजही राहणार नाही. नंतर कष्टकऱ्यांचे राज्य निर्माण होईल.' पण हे वर्गयुद्धाचे तत्त्वज्ञान किती काल्पनिक आहे याचा प्रत्यक्ष अनुभव रशियातील प्रयोगाने सिद्ध झाला आहे. उद्योगधंदे आणि शेती यांवर श्रमजीवी वर्गाची नव्हे तर, राजकीय हुकुमशाहीची सत्ता निर्माण होते, वाढते आणि शेवटी हुकुमशहांच्या हातात समाजाची सर्व आर्थिक व राजकीय सत्ता केंद्रित होते. ही वस्तुस्थिती लक्षात घेतली म्हणजे आणखी एक मुद्दा विचारात घ्यावा लागतो. हुकुमशाही प्रस्थापित झाली म्हणजे ती अधिकाधिक बलदंड होते. श्रमजीवींच्या नावाने ती श्रमजीवी लोकांवरच दडपण वाढवते. एका अर्थाने ते राजकीय सत्तेकडून होणारे शोषणच असते. अशा नियंत्रणाच्या छत्राखाली चालणारे आर्थिक नियोजन व्यक्तीचे स्वातंत्र्य नष्ट करते. तात्पर्य असे, की एकीकडे हुकुमशाही बळकट होते आणि दुसरीकडे सामान्य माणसाचे शोषण अधिकाधिक होत जाते, वाढत जाते. प्रातिनिधिक लोकशाहीत देखील फार मोठे दोष अनुभवाला आले आहेत. राज्याची सत्ता सत्तातुर प्रतिनिधींकडे सोपविल्यामुळे असे दोष उत्पन्न होतात. निवडून गेल्यानंतर त्यांच्यावर मतदारांचे दडपण नसते. त्यातून प्रातिनिधिक लोकशाहीच्या राजकारणात भांडवलशाही अधिक बळकट होत जाते. आणि उत्पादनसाधने भांडवलदारांच्या हाती केंद्रित होतात. तेच त्यांचे सामान्य माणसाच्या पिळवणुकीचे साधन बनते. शिवाय त्यांचे उत्पादनकार्य नफ्यासाठी केलेले असते. सामान्य माणसांना मालकांच्या नफ्यामुळे फार थोडे उत्पन्न मिळू शकते. अशा राजकीय जीवनात भांडवलशाहीचे पुरस्कर्ते आणि विरोधक असे गट पडलेले दिसत नाहीत. उलट, हुकुमशाही प्रस्थापित करण्याच्या दृष्टीने नफ्यापैकी आपल्या गटाला अधिक वाटा मिळावा यासाठी ते झगडत राहतात. याचा अर्थ असा की, प्रातिनिधिक लोकशाहीमध्ये हुकुमशाहीच बलिष्ठ बनते. अशा राजवटीत डावे आणि उजवे असे दोन गटही पडतात. पण परिणामाच्या दृष्टीने त्यात फक्त तरतमभाव लक्षात येतो. स्वातंत्र्य, लोकशाही आणि सामाजिक कल्याण यांच्या दृष्टीने दोन्ही पक्ष सारखेच अनिष्ट असतात. वरील विवेचनाचे तात्पर्य असे की, भांडवलशाहीच्या वर्चस्वाखाली असलेली प्रातिनिधिक लोकशाही की समाजवादी लोकशाही, हा आजचा खरा प्रश्न नाही; सत्तेच्या राजकारणातून उद्‌भवणारी हुकुमशाही की जनसामान्यांची लोकशाही, हा खरा प्रश्न आहे.

राष्ट्रीयीकरणाने सत्ताधाऱ्यांचा हस्तक्षेप

समाजवादी कार्यक्रमावर आधारलेले 'डावे' पक्ष लोकशाहीचा दावा करतात. पण ते आजच्या अरिष्टातून बाहेर पडण्याचा मार्ग दाखवीत नाहीत. मुख्य गोष्ट अशी की, केवळ उत्पादन, विभागणी आणि विनिमय यांच्या साधनांचे 'राष्ट्रीयीकरण' केल्याने हा प्रश्न सुटत नाही. 'डाव्या' पक्षांची मागणी आणि 'उजव्या' पक्षांचा कार्यक्रम यात विशेष फरक दिसत नाही. दोन्ही पद्धतीत राजकीय सत्तेचा कोणत्या ना कोणत्या तरी मार्गाने हस्तक्षेप चालू असतो. डाव्या पक्षांप्रमाणे उजवे पक्षदेखील राज्यानेच आर्थिक नियोजन करावे असे आग्रहाने सांगतात. याचा अर्थ नियोजनाच्या द्वारे उत्पादनाच्या आणि विनिमयाच्या साधनांवर ते नियंत्रण ठेवीत असतात. या दोहोंनाही लोकशाही हवी आहे. पण त्यांच्या लोकशाहीत मूठभर प्रतिनिधींच्या हातात सत्तेचे केंद्रीकरण होते. मग त्याला 'समाजवादी डावे केंद्रीकरण' म्हणा की 'भांडवलवादी उजवे केंद्रीकरण' म्हणा. या दोन्ही पद्धतींत जनतेचे सार्वभौमत्व केवळ औपचारिक बनते. दोन्ही गट लोकप्रियता मिळावी म्हणून जनतेच्या धार्मिक श्रद्धेला, जुन्या पूर्वग्रहांना आणि जनतेच्या रूढिग्रस्त विचारांनाही दुखवू इच्छित नाहीत.

सांस्कृतिक व राजकीय मागासलेपणातून निर्माण झालेल्या परंपरेला दोन्ही गट उत्तेजन देत असतात. राष्ट्र या कल्पनेलाही इतर राष्ट्रांच्या द्वेषभावनेवर जोपासीत असतात. समाजवादी म्हणवणारी राष्ट्रे राष्ट्रवादाचीच पुरस्कर्ती बनल्याची रशिया व पूर्व युरोपातील राष्ट्रे ही उत्तम उदाहरणे आहेत. अशा वेळी लोकांच्या तथाकथित स्वाभिमानाला, अस्मितेला, विभूतिपूजेला आवाहन करण्यात येते. अशा स्थितीत कोणत्याही गटाने अथवा पक्षाने एकदा सत्ता हस्तगत केली की, ती सतत आपल्याच हातात कशी राहील यासाठी सर्व बऱ्यावाईट मार्गांचा उपयोग करण्यात येतो.

देशभर लोकसमित्यांची स्थापना

लोकसत्ता खरीखुरी प्रभावी करावयाची असेल तर सत्ता ही नेहमीच निरपवादपणे जनतेच्या हाती स्थिरावली पाहिजे. अधूनमधून नव्हे, तर सतत व दैनंदिन ती जनतेला प्रभावीपणे वापरता आली पाहिजे. त्यासाठी प्रचलित प्रातिनिधिक लोकशाहीच्या ठिकाणी संघटित लोकशाही स्थापणे हाच एकमेव पर्याय आहे असे मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी ठामपणे प्रतिपादन केले आहे. त्यासाठी देशभर लोकसमित्यांची स्थापना करून सुसंघटित लोकसत्ता अस्तित्वात आणावी लागेल, असेही ते म्हणतात. त्यांच्याच शब्दांचा आशय असा की, "संघटित लोकसत्तेच्या पायावर पिरॅमिडच्या धर्तीने निमुळता होत जाणारा मनोरा उभारून त्या मनोऱ्याचे शिखर म्हणजे संसद होय. अशा रचनेने राजकीय संघटना म्हणजेच राज्य सर्व समाजाशी एकरूप होईल."

मानव हाच स्वातंत्र्याचा शिल्पकार

या सर्व कल्पनांमागे एक महत्त्वाचे तत्त्व आहे. मानव हाच स्वतःच्या विश्वाचा शिल्पकार आहे. तो विचारशील प्राणी आहे व ही विचारशीलता व्यक्त होण्यासाठी तो व्यक्तिसंपन्न झाला पाहिजे. ज्यांना आपल्या सर्जनशील शक्तीचा प्रत्यय येतो, समाजाची नव्या भूमिकेवर म्हणजेच मानवतावादावर नवरचना करण्याची इच्छाशक्ती असते, अशा शक्तीनेच तो प्रेरित झाला तर, अशा स्वतंत्र मानवाचा स्वतंत्र समाज निर्माण होऊ शकतो. संख्येने सतत वाढत जाणारे असे लोकच लोकशाहीसाठी योग्य परिस्थिती निर्माण करू शकतात. रॉय म्हणतात, "सामाजिक प्रगतीची ही सारी तत्त्वे निश्चितपणे मांडून त्यांच्या पायावरच सामाजिक क्रांतीची आणि त्यासाठी आवश्यक त्या कार्याची उभारणी केली पाहिजे. लोकांना ही स्वातंत्र्याची तत्त्वे, बुद्धिवादी विचार आणि सहकारी अर्थपद्धती यांचे शिक्षण देणे, हाच समाजाला नवजीवन देण्याचा मार्ग आहे. त्यासाठी जनसमित्या स्थापन करणे, त्यांचा प्रसार करणे यांची आवश्यकता आहे. थोडक्यात स्वातंत्र्य, बुद्धिवाद आणि सामाजिक व आर्थिक सहकार या तत्त्वांवरच क्रांतीचा कार्यक्रम उभा करता येतो." त्यामुळे आर्थिक बंधनातून जनतेची मुक्तता होईल आणि मूलगामी सत्ता स्थापन होईल. लोकांच्या उपयोगासाठीच उत्पादन करावयाचे आणि त्याची वाटणीही मानवी गरजा भागविण्याच्या दृष्टीनेच करावयाची; नफ्यासाठी नव्हे.

बुद्धिप्रामाण्य व व्यक्तिस्वातंत्र्य

सत्ता, संपत्ती आणि उत्पादनसाधने यांचे केंद्रीकरण हा आजच्या सत्तारचनेतील महान दोष आहे. यांपैकी एकेकाचे केंद्रीकरण समाजविकासाला घातक ठरणारे आहे, मग ही तिन्ही साधने एकत्र झाल्यावर त्यांचे दुष्परिणाम काय होतील हे अजमावण्यासाठी राजकीय तत्त्वज्ञांची गरज नाही. मानवतावादी तत्त्वज्ञानाने प्रेरित होऊन जी समाजरचना अस्तित्वात आणावयाची तिच्यावर मूठभर लोकांचे नियंत्रण नसावे. या संघटनेचे स्वरूप सहकारी समाजाचे असावे. तसेच त्याचे घटक लहान, सुसंघटित अशा स्थानिक लोकशाही स्वरूपाचे असावेत. त्यामुळे साहजिकच त्यात राजकीय पक्षांना आणि त्यांच्या नेत्यांना स्थान मिळणार नाही. अर्थात हे सर्व करण्यासाठी संघटित लोकशाहीचे प्रतिनिधी लोकांकडून उत्स्फूर्ततेने निवडून दिलेले असतील. सहकारी राज्याची इष्टता त्यांना पटवून दिली जाईल. दैनंदिन कामासाठी त्यांना समर्थ करणे, ही लोकप्रतिनिधींची कामे असतील. निरपेक्ष आणि निःस्वार्थपणे कामे करणे, अशा समाजाच्या पुनर्रचनेचे कार्य असेल. ते लोकांचे मार्गदर्शक, स्नेही आणि तत्त्वज्ञ या नात्याने काम करतील. त्यांनाच खऱ्या अर्थाने क्रांतिकारक म्हटले पाहिजे. क्रांती म्हणजे जनतेच्या भावना प्रक्षुब्ध करणे नव्हे. लोकशिक्षणाच्या द्वारा वैचारिक व राजकीय परिवर्तन घडवून आणणे हा क्रांतीचा वास्तव अर्थ आहे. नवमानवतावादाच्या मते, सार्वजनिक जीवनात नीतिमूल्यांना सर्वश्रेष्ठ स्थान मिळाले पाहिजे. अर्थात ही नीती धर्मनिरपेक्ष असेल तशीच पक्षनिरपेक्षही असेल. बुद्धिप्रामाण्य आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य हीच नवमानवतावादाच्या नीतीची अधिष्ठाने असावीत.

नवमानवतावादाचा प्रसार?

नवमानवतावादाचे हे ध्येय उदात्त आहे. ते समाजासाठी प्रत्यक्षात आले पाहिजे असाही मानवेंद्रनाथ रॉय यांचा प्रामाणिक आग्रह आहे. प्रश्न आहे तो विचार प्रत्यक्षात व्यवहारात आणण्याचा. लोकशिक्षण आणि ध्येयावर खंबीर निष्ठा ही त्याची साधने आहेत. पण ती कोणी आणि केव्हा प्रत्यक्षात आणावयाची? रॉय यांनी आपले तत्त्वज्ञान सांगितलेल्याला आता पन्नास वर्षे झाली आहेत. ज्या मंडळींनी तो ध्येयवाद स्वीकारला ते लोक आता वयाने सत्तर-ऐंशीच्या घरात आहेत. तरुण वर्गाला या तत्त्वज्ञानाचा परिचय नाही. कोणी तो करून देण्याच्या अवस्थेत नाही. सभोवतालची परिस्थिती अत्यंत प्रतिकूल. अशा स्थितीत हे तत्त्वज्ञान केवळ शब्दांतच अडकून पडणार की काय, अशी या विचाराच्या चाहत्यांना शंका येते. त्याशिवाय एकीकडे ज्ञानविज्ञानाची घोडदौड चालू आहे, तर त्याच वेळी धर्मवाद, दहशतवाद, शस्त्रवाद यांचीही तेवढीच घोडदौड चालू आहे. अशा पार्श्वभूमीवर मानवतावादाचा विचार गेल्या पन्नास वर्षांत वाढत आहे, की मर्यादित होत आहे? त्याचा प्रसार होत आहे की तो आकुंचन पावत आहे? थोडक्यात नवमानवतावादाचे तत्त्वज्ञान अधिक देशांत, अधिक समाजांत विकसित होत आहे, की ते मर्यादित होत आहे? या आणि अशा प्रश्नांच्या संदर्भात, आपल्या देशापुरता का होईना, निर्लेप मनाने आढावा घेण्याची अनेकांना आवश्यकता वाटते. प्रत्यक्ष कार्याच्या दृष्टीनेही काही स्पष्ट मार्ग दिसावा असेही अनेकांना वाटते. हे तत्त्वज्ञान केवळ तात्त्विक स्वरूपात राहिले तर ते थोड्या सज्जन लोकांच्या चिंतनाच्या स्वरूपातच अनुभवावे लागेल. काही विचारवंत गंभीरपणे म्हणतात तसे, नवमानवतावादी म्हणजे निरुपद्रवी प्रवचनकार ठरता कामा नयेत. तसेच आपण काहीतरी सर्वोच्च तत्त्वज्ञान मांडीत आहोत, असा अहंकारही त्यांच्या मनात उत्पन्न होता कामा नये.



प्रलय - प्रभव

जडांतील	जीवांतील
एक अणू	एक अणू
अणू अणू	अणू अणू
साधा अणू - १	साधा अणू - १
अणू आत	अणू आत
विश्वे सात	विश्वे सात
अणू आत	अणू आत
वज्राघात - २	जगन्नाथ - २
विभाजन	विभाजन
संयोजन	संयोजन
संयोजन	संयोजन
विभाजन - ३	विभाजन - ३
फुटे अणू	फुटे अणू
उठे रण	उठे मन
दारी उभा	दारी उभे
प्रभंजन - ४	संजीवन - ४

- देवदत्त दाभोलकर
(नवभारत डिसेंबर १९५०)

देव आणि दगड

आणि त्या पतितेवर साऱ्यांनी आपले दगड रोखले.

पतितेला आड करीत तो उदारचरित युगपुरुष म्हणाला : "ज्याचे मन निष्कलंक असेल त्यानेच पहिला दगड मारावा."

साऱ्यांनी आपले हात आवरले. प्रत्येकाला मनोमन आपली खूण पटली होती.

परंतु द्वेष जळत होता. बाहू स्फुरत होते. पहिला दगड तर पडावयास पाहिजे होता.

"तर तूच पहिला दगड टाक. पुढचे आम्ही पाहून घेतो."

एकाने त्या युगपुरुषाला सूचना केली.

ही सोपी युक्ती सर्व जनसमुदायाला रुचली आणि तो पहिला दगड टाकीत नाही म्हणून साऱ्यांनी ठेचून ठेचून त्याचाच बळी घेतला!

- देवदत्त दाभोलकर
(नवभारत जानेवारी १९५१)

नवमानवतावादी बावीस सूत्रे आणि रॅडिकल्ससाठी कार्यक्रम

विश्वास नाईकनवरे

या विषयावर लेख लिहिण्याची सूचना मला मे.पुं.रेगे यांनी केल्यावर मी धाडसाने या अवघड विषयाची मांडणी करण्यासाठी बसलो आहे. पण सुरुवातीलाच मला असे धाडस करण्याची बुद्धी व्हावी यामागची कारणे सांगणे किंवा थोडासा वैयक्तिक खुलासा करणे आवश्यक वाटल्यामुळे तो संक्षेपाने करतो.

मानवेंद्रनाथ रॉय, त्यांचा रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पक्ष, साप्ताहिक इंडिपेंडंट इंडिया, नंतरच्या वैचारिक वाटचालीत झालेले राजकीय पक्षाचे विसर्जन व नवमानवतावादाच्या बावीस सूत्रांचा स्वीकार वगैरे सर्व घडत असताना मी रॉय व त्यांचे राजकीय, आर्थिक, तात्त्विक वगैरे विचार यांच्याशी परिचित होतो; कारण तरुण वयात मी विचारपूर्वक रॉय यांच्या विचारसरणीचा माझ्या परीने अभ्यास करून ती मनापासून स्वीकारलेली होती. आजही मी स्वतःला मानवतावादीच मानतो. तटस्थ, त्रयस्थ बुद्धीने, अलिप्तपणे मी या सर्व विषयाकडे पाहिले नाही. पण विचार करूनच स्वतःची मते बनविली होती. अभिनिवेश होता पण अंधविश्वास नव्हता. रॉय यांचे व्यक्तिमत्त्व उत्तुंग असले तरी विभूतिपूजा केली नाही.

या सर्व घडामोडींना आता पन्नास वर्षे उलटून गेली आहेत. जे स्वप्न आम्ही पाहिले होते ते तर विरून गेले आहे अशी राजकीय परिस्थिती दिसते. तरीही त्या तत्त्वज्ञानाचा असा काही जबरदस्त ठसा मनावर उमटलेला आहे की, विचार केल्यावर नवमानवतावादाखेरीज अन्य काहीच मार्ग आजही मला दिसत नाही. इतकी मोहिनी घालणारे हे प्रकरण जरा विस्ताराने मांडण्याची संधी दिल्याबद्दल मी प्रा. रेगे यांचा अर्थातच ऋणी आहे.

मानवेंद्रनाथ रॉय यांची ज्यांना काहीही माहिती नाही अशी आज पुष्कळ माणसे आहेत. पण राजकारणाशी ज्यांचा अधिक जवळून परिचय आहे त्यांनी कधी ना कधी रॉयिस्ट विचारांबद्दल ऐकलेले असते. एक राजकीय विचारसरणी म्हणून जाणकारांना मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या विचारांची तोंडओळख तरी असते. नरेंद्र भट्टाचार्य या नावाने २१ मार्च १८८७ रोजी आजच्या बांगला देशात, बंगाल एकच होता त्या काळात जन्मलेले जहाल क्रांतिकारक स्वदेशाच्या मुक्तीसाठी शस्त्रास्त्रांनी भरलेले एक जहाज क्रांतिकारकांसाठी आणण्याकरिता परदेशगमनाला सिद्ध झाले, तेव्हा त्यांच्या वयाने अजून विशी ओलांडली नव्हती. अनेक वेषांतरे, नावे बदलणे वगैरे करत जेव्हा ते अमेरिकेत पोहोचले तेव्हा त्यांनीच मानवेंद्रनाथ रॉय हे नाव स्वतःसाठी निश्चित केले व ते नाव त्यानंतर कायम राहिले. अमेरिकेतून मेक्सिकोत पळून जाण्यापूर्वीच त्यांचा मार्क्सवादाचा अभ्यास पूर्ण होऊन ते कट्टर कम्युनिस्ट झाले होते. मेक्सिकोत असलेल्या सोशॅलिस्ट पक्षाचे रूपांतर एम.एन. रॉय यांच्या नेतृत्त्वाखाली रशियाबाहेरच्या पहिल्या कम्युनिस्ट पक्षात झाले व यथावकाश सन्मानपूर्वक त्यांचा रशियातून जगभर कम्युनिस्ट क्रांतीचे विचार पसरविणाऱ्या उच्चस्तरीय नेतृत्त्वात समावेश झाला. लेनिनच्या निकटवर्ती विचारवंतात त्यांची गणना होऊ लागली. स्टॅलिन हा या चळवळीचा प्रमुख झाल्यावर चीनमध्ये क्रांती घडवून आणण्यासाठी रॉय आणि बोरोदिन या दोघांना पाठविण्यात आले होते. पण तो पहिला प्रयत्न फसला. चीनच्या क्रांतीमध्ये अपयश आल्यानंतर रॉय आणि कम्युनिस्ट इंटरनॅशनल यांच्यात धोरणाविषयी मतभेद झाले आणि अधिकृत कम्युनिस्ट चळवळीतून रॉय वेगळे होऊन १९३० साली 'डॉ. मेहमूद' या लटक्या नावाने व वेषांतर करून मातृभूमीला परत आले. लवकरच तेव्हाच्या ब्रिटिश सरकारला त्यांच्या खऱ्या व्यक्तिमत्त्वाचा सुगावा लागला व त्यांना मीरत कट आणि कानपूर कट यांचे मुख्य आरोपी म्हणून सहा वर्षांची तुरुंगवासाची शिक्षा झाली. त्या तुरुंगवासाच्या काळात त्यांनी स्वाध्याय चालूच ठेवला आणि तुरुंगातून बाहेर येताच कॉंग्रेसमध्ये प्रवेश करून राजकीय कार्याला प्रारंभ केला. पुढे वैचारिक मतभेदामुळे कॉंग्रेसचा त्याग करून त्यांनी रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पार्टी हा राजकीय पक्ष स्थापना केला.

एक स्वतंत्र राजकीय पक्ष म्हणून रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पार्टी १९४०-४१ मध्ये भारताच्या राजकीय क्षितीजावर दिसू लागली असली तरी कॉंग्रेसमध्ये १९३६-३७ मध्ये रॉय यांच्या प्रवेशापासूनच 'लीग ऑफ रॅडिकल कॉंग्रेसमेन' नावाचा गट





अनुक्रमणिका

त्या राष्ट्रीय चळवळीच्या अंतर्गत निर्माण झालेला होता. त्यापूर्वीही रॉय डॉ. मेहमूद बनून १९३० मध्ये भारतात आल्यानंतर रॉय यांच्या विचारसरणीकडे आकर्षित झालेल्या राजकीय कार्यकर्त्यांचा एक समूह मुंबई व अन्य काही ठिकाणी दिसू लागलेला होताच. कम्युनिस्ट, रॉयिस्ट, फॉर्वर्ड ब्लॉक, समाजवादी असे डावे गट काँग्रेसमध्ये त्या काळात होतेच. पाहता पाहता सगळेच बाहेर पडले व त्यांचे लहानमोठे पक्ष निर्माण झाले. रशियात झालेल्या समाजवादी क्रांतीकडे प्रेमादराने पाहणारे हे सगळे होते व आज ना उद्या तशी गरिबांची सत्ता निर्माण करणारी, मार्क्सच्या विचारप्रणालीला अनुसरणारी क्रांती भारतातही होणार, असे सर्वांना वाटत होते. त्या ऐतिहासिक प्रक्रियेत आपणही सहभागी व्हावे अशीच त्यांची दृष्टी होती.

रॉय हे मुळात सशस्त्र क्रांतिकारकांच्या दहशतवादी गटात कार्यरत होते. त्या त्यांच्या ऐन तारुण्यातल्या अद्भुतरम्य कार्यात त्यांनी अनेक धाडसाची कामे पार पाडली होती. त्या काळातले त्यांचे गुरू होते स्वातंत्र्यवीर सावरकर. पण देशाच्या स्वातंत्र्यासाठी या मार्गाने जाण्यात अर्थ नाही याची त्यांना लवकरच जाण आली आणि अमेरिकेतल्या सुसज्ज सार्वजनिक ग्रंथालयाचा उत्तम उपयोग करून त्यांनी मार्क्स, एंगल्स व इतर अनेक ग्रंथकार यांच्या लिखाणाचा पद्धतशीर अभ्यास केला. या स्वाध्यायातून खऱ्या स्वातंत्र्यलढ्याचा मार्ग ते धुंडाळत होते. केवळ गोरे लोक आपल्या देशातून गेले आणि त्यांच्या जागी भारतीय राज्यकर्ते आले की देश स्वतंत्र होतो या वालिश भ्रमातून ते बाहेर पडले. देश म्हणजे देशातला वहुसंख्य मानवसमूह आणि त्या सामान्य, पददलित वहुसंख्यांक गरीब माणसांची वैचारिक, सांस्कृतिक, राजकीय व आर्थिक प्रगती व मुक्ती म्हणजे खरे स्वातंत्र्य या निर्णयाला ते येऊन पोहोचले. राष्ट्र-राष्ट्र म्हणून सतत गहिवरून येणाऱ्या आंधळ्या देशभक्तीपेक्षा ही डोळस राष्ट्रभक्ती त्यांना अधिक महत्त्वाची वाटली. त्यामुळेच जगातल्या सर्व गरिबांना संघटित करून त्यांना लुबाडणाऱ्या भांडवलशाहीचा नाश करू पाहणाऱ्या समाजवादी विचारांकडे ते आकर्षित झाले. मात्र मार्क्सवादाच्या तत्त्वज्ञानातला हा मुख्य गाभा जरी त्यांना पटला होता तरी त्या विचारसरणीतला निरिश्वरवादी व जडवादी विचार त्यांना चटकन स्वीकारावा वाटत नव्हता. आमच्या 'प्राचीन भारतीय संस्कृतीचा जो जगात श्रेष्ठ असा तत्त्वज्ञानाचा वारसा' आहे, असे ते तेव्हा मानत. त्याच्या अहंकारातून तर मुळातला राष्ट्रवाद तेव्हा पोसलेला होता. त्यातून बाहेर पडणे त्यांना जरा कठीण गेले.

बोरोदिन हा रॉय यांचा मित्र त्या काळात त्यांच्यावरोबर होता आणि त्याच्या मार्गदर्शनाखाली रॉय यांनी जडवादाचा भरपूर अभ्यास केल्यावर उरलासुरला मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचा भागही त्यांना पटला. रशियात असताना भारतामध्ये कम्युनिस्ट विचारसरणीचा प्रचार करण्याचे काम त्यांनीच सुरू केले. जो काही कम्युनिस्ट पक्ष भारतात निर्माण झाला त्याचे श्रेय रॉय यांनाच आहे. पण पुढे रॉय यांचे मॉस्कोतून क्रांती जगभर निर्यात करणाऱ्या कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलशी वैचारिक व सैद्धांतिक मतभेद झाले व रॉय या चळवळीतून वाहेर फेकले गेले. तेव्हापासून भारतीय कम्युनिस्टांनी रॉय यांना शत्रुस्थानी मानले यात संशय नाही. पण इतिहास काही पुसता येत नाही.

रॉय हे स्वतंत्र प्रज्ञेचे पंडित होते. मार्क्सवादसुद्धा त्यांनी आंधळ्या भक्तिभावाने स्वीकारलेला नव्हता. मार्क्सवादाची कसून तपासणी अनुभवाच्या पुराव्याने ते सतत करीत असत. त्यामुळेच रशियाच्या मूळपीठाने ठरविलेली धोरणे अयोग्य वाटताच रॉय यांनी त्या धोरणांवर टीका केली. हडेलहप्पी मूळपीठाला ही टीका व स्वतंत्र विचार मानवला नाही. त्यामुळे ते मार्क्सवादाचाच अधिक सखोल अभ्यास करू लागले. त्या अभ्यासात त्यांच्या असे निदर्शनाला आले, की जी आधारभूत विचारसरणी मार्क्सने मांडलेली होती तीच काहीशी सदोष होती.

मानवेन्द्रनाथ रॉय आणि इतर राजकीय नेते यांतला महत्त्वाचा फरक म्हणजे रॉय हे सतत व्यासंग करणारे अभ्यासू पंडित होते. प्रत्यक्ष राजकीय कार्याच्या धावपळीत मग्न असणाऱ्या मंडळींना सहसा न जमणारा हा ज्ञानाचा मार्ग व संशोधनाची वाटचाल रॉय यांनी जन्मभर केल्यामुळे ते सर्वसाधारण इतर राजकीय नेत्यांपेक्षा फार वेगळे होते. त्यामुळेच विचारांच्या क्षेत्रात काही वैशिष्ट्यपूर्ण योगदान रॉय करू शकले व नवमानवतावादाचे तत्त्वज्ञान निर्माण करू शकले.

अमेरिकेत रॉय यांचे वास्तव्य असताना त्याच काळात भारतातून हद्दपार करण्यात आलेले थोर देशभक्त लाला लजपतराय हेही अमेरिकेत विजनवास व्यतीत करत होते. लाला लजपतराय यांच्या सभेत एका श्रोत्याने प्रश्न केला, "का हो? तुम्हाला परकीय लोकांचे सरकार कशासाठी नको आहे? स्वकीय राज्यकर्ते कशासाठी हवे आहेत?" या प्रश्नाने लालाजी चकित झाले. रागारागाने त्यांनी उत्तर दिले, "आम्ही आमच्या स्वराज्याचे काहीही करू. पण परक्यांची हुकुमत आमच्यावर

नको." हा संवाद मानवेन्द्रनाथ रॉय जवळ बसून अर्थातच ऐकत होते. त्यांना तो प्रसंग निभावून देणारे ते लालाजींचे उत्तर पटले नव्हते. कारण प्रश्न अधिक मूलभूत होता. स्वराज्य कशासाठी? माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वाला जखडून टाकणारी सर्व बंधने नष्ट करून त्यांचा पूर्ण विकास व्हावा अशी परिस्थिती असणे म्हणजे खरे स्वातंत्र्य ही संकल्पना या मंथनातून त्यांना गवसली. त्यामुळे केवळ राज्यकर्ते बदलले की झाले हे गणित बाजूला पडले. अशा चिंतनांतून व अनेक प्रत्यक्ष अनुभवांतून राजकीय जीवनातून प्रवास करता करता त्यांच्या अध्ययनशील प्रतिभेने अखेर नवमानवतावादाचे जीवनाच्या सर्व अंगांना स्पर्श करणारे असे सर्वंकष तत्त्वज्ञान निर्माण केले. त्याची प्रमुख अशी बावीस विचारसूत्रे रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षाच्या १९४६ साली मुंबईत भरलेल्या अखिल भारतीय अधिवेशनात त्यांनी मांडली व त्या तत्त्वज्ञानाची विवेचक मांडणी करणारा द्विखंडात प्रसिद्ध झालेला त्यांचा ग्रंथ रॉय यांच्या १९५४ साली झालेल्या देहावसानाच्या सुमाराला Reason, Romanticism and Revolution या शीर्षकाने बाहेर पडला.

नवमानवतावादाच्या बावीस विचारसूत्रांपैकी पहिल्याच सूत्रामध्ये म्हटले आहे, की व्यक्तिविकास हाच समाजप्रगतीचा खरा मापक होय. राष्ट्र किंवा समाज असा काही सामुदायिक प्रकार व्यक्तींना वगळून असत नाही. व्यक्तिव्यक्तींनी मिळून राष्ट्र बनते किंवा समाज बनतो. म्हणूनच व्यक्तीच्या हितसंबंधांचा त्याग राष्ट्रासाठी किंवा समाजासाठी आवश्यक मानणे योग्य नाही. उलट, राष्ट्राच्या किंवा समाजाच्या प्रगतीचे खरेखुरे प्रतिबिंब त्या राष्ट्रातील व्यक्तींची कितपत प्रगती झाली यातच शोधले पाहिजे. अगोदर व्यक्ती असतात आणि त्यांचा एकत्र निर्देश राष्ट्र किंवा समाज या समुदायवाचक शब्दात होतो. तेव्हा प्राथम्य हे व्यक्तीलाच असले पाहिजे. कोणत्याही अशा समूहवाचक गोष्टीला सामुदायिक आत्मा असतो हे म्हणणे अयोग्य आहे. कारण या तत्त्वाच्या पोटी व्यक्तीच्या बलिदानाचे तत्त्वच पुढे केले जाते.

या सूत्रात मांडलेला विचार इतका उपेक्षित होऊन बसला आहे, की राष्ट्रीय अहंकाराच्या जपणुकीखातर जगातली दोन अत्यंत दारिद्र्यग्रस्त राष्ट्रे आपल्या राष्ट्रातल्या असंख्य दीनदुबळ्या जीवांचा जरासुद्धा विचार न करता अणुशस्त्रास्त्रांच्या मागे धावत सुटली आहेत व दररोज एकमेकांशी युद्ध करत आहेत हे आपण पाहतोच आहोत. ज्या काश्मीरच्या प्रश्नावर गेली पन्नास वर्षे ही दोन राष्ट्रे अटीतटीचा सामना करीत लक्षावधी माणसांचे प्राण खुशाल राष्ट्रदेवतेला अर्पण करीत आहेत आणि अत्यंत मोलाचे कोट्यवधीचे धन चांगल्या, विधायक कामाला लावण्याऐवजी कधीही न संपणाऱ्या युद्धामध्ये नष्ट करीत आहेत, त्या कश्मीरमधल्या माणसांपेक्षा ती भूमी इकडे राहणार की तिकडे याचेच महत्त्व दोन्ही राष्ट्रांना वाटते आहे. हे दृश्य पाहिले म्हणजे राष्ट्र ही गोष्ट राष्ट्रातल्या व्यक्तींपेक्षा मोठी मानली जाते हे उघडच दिसते.

बावीस सूत्रांतले दुसरे सूत्र उत्क्रांतीच्या संदर्भात निर्माण झालेले आहे. स्वातंत्र्याची अन्वेषणा आणि सत्याचा शोध या माणसाच्या प्रगतीच्या मूलभूत प्रेरणा आहेत. उत्क्रांती होताना शरीरपिंड जगण्याची धडपड करीत असतो. त्या प्रयत्नात मनुष्यप्राणी हा प्रगत असल्यामुळे त्याच्या जगण्याची धडपड इतर प्राण्यांपेक्षा अधिक उच्च पातळीवर म्हणजे बुद्धी आणि भावनेच्या पातळीवर सुरू झाली की, माणसाला स्वातंत्र्याची भूक लागते. त्या स्वातंत्र्याच्या शोधातच सत्याचाही शोध सुरू असतो. सत्य म्हणजे ज्ञानाचा गाभा असतो आणि ज्ञानाच्याच उपयोगाने माणूस निसर्गाच्या जुलमातून आणि भौतिक व सामाजिक बंधनातून क्रमाक्रमाने मुक्त होत स्वातंत्र्याचा लाभ घेऊ लागतो. अज्ञानाचा अंधकार जिथे दाटून आलेला असतो तिथे सत्य दडून बसलेले असते आणि स्वातंत्र्याचा पत्ताच नसतो. जगात सर्व मागासलेल्या देशांत जो स्वातंत्र्याचा दुष्काळ पडलेला दिसतो त्याचा उगम याच सूत्राने स्पष्ट होतो. मग कवी वसंत बापट प्रश्न करतात : स्वातंत्र्य? कुणा स्वातंत्र्य? कुठे स्वातंत्र्य? भारताला तथाकथित स्वातंत्र्य मिळाल्याला अर्धशतक उलटल्यानंतरही खऱ्या स्वातंत्र्याचा सूर्योदय अजून दूर असावा याचा दुसरा काय अर्थ करावा? देश स्वतंत्र पण देशवासी मात्र स्वातंत्र्यापासून दूर आहेत.

नवमानवतावादाचे प्राणतत्त्व म्हणजे स्वातंत्र्यसंकल्पना. म्हणूनच बॅ.वि.म. तारकुंडे यांच्या अमृतमहोत्सवप्रसंगी प्रसिद्ध झालेल्या लेखसंग्रहाचे शीर्षक आहे : For Freedom. तिसऱ्या सूत्रात या स्वातंत्र्यकल्पनेची व्याख्या दिली आहे: 'व्यक्तीच्या ठायी वसत असणाऱ्या शक्तींच्या विकासावरील बंधनांचा सतत वाढत जाणारा निरास म्हणजेच स्वातंत्र्य होय.' व्यक्ती म्हणजे मनुष्यप्राणीच असतात. म्हणूनच सामाजिक संस्थांच्या स्वातंत्र्यप्रवणतेचे मोजमाप या व्यक्तींच्या विकासाच्या मोजमापानेच करावे लागणार. या व्याख्येवर एक टीका करणे शक्य आहे, की ती 'बंधनांचा निरास' अशा नकारार्थी भाषेत स्वातंत्र्याची संकल्पना मांडते. पण स्वातंत्र्य हे प्रत्यक्षात उमलून येईल तेव्हा त्या व्यक्तीचे सांस्कृतिक जीवन कोणकोणत्या

क्षेत्रांत व किती उंच भरारी मारणार आहे याची व्याख्या कशी करता येईल? मूल वाढत असताना त्याला चांगली शाळा, महाविद्यालय, चांगले शिक्षक, ग्रंथालय व अनुकूल वातावरण तुम्ही उपलब्ध करू शकाल; पण त्या सर्वांचा लाभ घेऊन ते मूल प्रत्यक्षात कसे घडेल याचा आराखडा कोण देऊ शकेल? म्हणूनच स्वातंत्र्य मिळण्याच्या मार्गात येणारी बंधने नष्ट करून सर्व अनुकूलता निर्माण करणे याचाच विचार करता येतो.

आणि कोणी सांगावे, कदाचित सर्व अनुकूलता असून स्वातंत्र्याचे बीज अंकुरेल की नाही? सुखसमृद्धी असलेल्या घरातली सगळीच मुले कुठे चमकतात? त्या परिस्थितीचे वर्णन करणारे इंग्रजी वचन प्रसिद्ध आहे : You can take a horse to water, but you can't make him drink. तेव्हा अडचणी दूर करणे एवढेच शक्य आहे. त्यातून निष्पत्ती काय होणार याची खात्री देता येणार नाही. पण सर्वसाधारणतः अनुकूल वातावरणात सुप्त गुणांचा विकास होईल असे मानले पाहिजे.

चौथे सूत्र फार महत्त्वाचे आहे. मनुष्य स्वभावतःच बुद्धिप्रधान आहे हे ते सूत्र असून या बुद्धिप्राधान्याचे मूळ नियमबद्ध निसर्गाच्या कुशीत माणसाचा उदय झालेला असतो या गोष्टीत सापडते. कारण बुद्धी हाही जीवनधर्मच असतो, तसाच भावना हाही जीवनधर्मच असतो. भावनेतून स्फुरणारी इच्छाशक्ती व तिचे स्वातंत्र्य त्यामुळेच ऐतिहासिक नियतिवादाशी विसंवादी किंवा विरोधी नसते. उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेतच बुद्धी, भावना, इच्छाशक्तीचे स्वातंत्र्य या सर्व गोष्टींचा जीवसृष्टीत उगम असल्यामुळे त्या एकमेकांशी सुसंगत ठरतात. ऐतिहासिक नियतिवाद म्हणजे नैसर्गिक प्रक्रियेत या सर्व गोष्टी निश्चित होतात. नियमबद्ध असा हा इतिहासाचा क्रम असतो. माणसात बुद्धी ही अत्यंत प्रगत स्वरूपात असल्यामुळेच तिचे उन्नत स्वरूप मानवी उच्चतर भावनेत व उच्चतर अशा इच्छाशक्तीत दिसून येते. जे जे घडते ते ते सर्व निसर्गाच्या नियमांना धरूनच घडते. दैवी किंवा पारलौकिक शक्तींनी घटना घडत नसतात. जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीतच या सर्व गोष्टींचा उगम शोधता येत असल्याने त्या घटनेत कसलेही गूढ सापडत नाही. प्राण्यांमध्ये सापडणाऱ्या अर्धस्फुट बुद्धीचे, भावनांचे व इच्छाशक्तीचेच अधिक विकास पावलेले स्वरूप मानवी व्यवहारांत दिसून येते. मानवी बुद्धीने धारण केलेले विकसित रूप निश्चित करण्याचे काम नियत स्वरूपाचा इतिहासक्रमच करत असतो.

पाचवे सूत्र इतिहासाच्या आर्थिक उपपत्तीविषयी आहे. मार्क्सवादाने असे प्रतिपादिले, की इतिहास हा आर्थिक घडामोडींनी निश्चित होतो. असे मानण्यात एक अडचण अशी येते, की भौतिकवाद हा एकाच कारणाने म्हणजे आर्थिक कारणाने इतिहास घडतो असे एकीकडे म्हणतो; पण दुसरीकडे भौतिक गोष्टींमध्येच मोडणाऱ्या मन आणि बुद्धी या गोष्टींचाही हात इतिहासाच्या जडणघडणीत असतो. म्हणजेच एकापेक्षा अधिक कारणांनी इतिहासक्रम निश्चित होतो असे भौतिकवादातून निघते. वस्तुस्थिती अशी आहे, की इतिहासक्रम हा अनेक कार्यकारणांच्या नियमांनी बद्ध असतो. त्यात मानवी इच्छाशक्ती हा एक महत्त्वाचा घटक असतो. अर्थातच आर्थिक हेतूशी इतिहासक्रमाचा साक्षात संबंध नेहमीच जोडता येत नाही.

सहावे सूत्र हे कल्पना व विचार यांच्या निर्मितीसंबंधी आहे. माणसाच्या मनातच निर्माण होणारी गोष्ट म्हणजे कल्पना आणि विचारसरणी. मानवी देहात जे मन आहे त्या मनाचेच हे खेळ असतात. निर्माण होण्याची जागा जरी मन असले तरी ते विचार पुढे कसे विकसित होतील हे त्या विचारांच्या गतिशास्त्राने ठरते. विचार निर्माण करणाऱ्या मनाचा त्यांच्या पुढच्या हालचालीवर अधिकार चालत नाही. जसे मूल निर्माण करणाऱ्या मातेचा मुलाच्या नंतर निर्माण होणाऱ्या आयुष्यक्रमावर काही अंकुश चालत नाही, तसे कल्पना आणि विचार हे पुढे ते निर्माण करणाऱ्या मनाच्या कह्यात नसतात. कारण एकदा कल्पना अथवा विचार निर्माण झाले म्हणजे ते पृथक्पणे राहतात; आणि त्यांचा व्यापार त्यांच्या स्वतंत्र नियमांनीच चालतो.

विचारांच्या विकासक्रमावरोबर एकीकडे सामाजिक विकासही होतच असतो. या दोन गोष्टींचा विकास एकाच वेळी होत असतो. हे दोन्ही विकास आपापली पावले टाकत असताना एकमेकांशी पावले जुळवीतही चाललेले असतात. त्यांचा प्रभाव एकमेकांवर पडत असतो. मार्क्सवादाने ठासून मांडलेले तत्त्व येथे लटके पडते. मार्क्सवादाचा एक मूलभूत सिद्धान्त असा आहे, की आर्थिक व्यवस्थेच्या प्रस्थापित सांगाड्यावरच विचारांचा डोलारा म्हणजे संस्कृतीचे आकृतिबंध व नैतिक मूल्ये आधारलेली असतात. पण हे खरे नाही. खरे तर संस्कृती व नैतिक मूल्ये यांनाही विशिष्ट ऐतिहासिक नियम आहेत आणि त्यांचा इतिहास विचारेतिहासाच्याच तर्कशास्त्राने बद्ध असतो. Being determines conscioussness हे एक रॉयच्या प्रतिपादनात नेहमी येणारे पालुपद कित्येक वर्षे होते. अर्थात त्या काळात ते मार्क्सवादाच्या प्रभावाखाली होते.



अनुक्रमणिका



तेच त्यांचे नेहमी येणारे प्रतिपादन मार्क्सवादापलीकडे गेल्यावर आपोआप बंद झाले. रॉय हे एक प्रभावी व्यक्तिमत्त्व होते हे ज्यांनी त्यांना प्रत्यक्ष पाहिलेले होते ते लगेच मान्य करतील. पण जरी ते ज्या त्या वेळी त्यांना पटलेले असेल ते ठासून आणि शब्दांवर जोर देऊन मांडत असत तरी नव्या ज्ञानाच्या प्रकाशात त्यांच्या विचारात पुष्कळ बदल होत असत आणि तसे बदलणे खऱ्या ज्ञानमार्गी माणसाला अटळ असते. या गोष्टीचा विचार करून तर असे म्हटले जाते, की नदीच्या वाहत्या पाण्यात म्हणजे त्याच पाण्यात आपण दोनदा हात घालू शकत नाही. रॉय यांच्या अभ्यासकांनी हे नेहमी लक्षात ठेवले पाहिजे.

सातवे सूत्र असे सांगते, की स्वातंत्र्याचे नवे जग निर्माण करण्यासाठी जी क्रांती आवश्यक असते ती होण्यासाठी केवळ आर्थिक पुनर्घटना पुरेशी नाही. मार्क्स म्हणतो, त्याप्रमाणे दलित आणि पिळल्या जाणाऱ्या वर्गाच्या नावाने राजकीय सत्ता हस्तगत करून उत्पादनाच्या साधनाची खाजगी मालकी नष्ट केली म्हणजे स्वातंत्र्ययुगाचे आगमन आपोआपच होते असे नाही. ही गोष्ट रशिया आणि चीनमध्ये अशा क्रांतीनंतर जे काही घडले त्यावरून स्पष्ट दिसून येते. तेथे उत्पादनाच्या साधनांवर होती ती खाजगी मालकी नष्ट झाली पण त्यामागोमाग स्वातंत्र्य काही आले नाही. उलट, जुलूम करणाऱ्या हृदयशून्य हुकुमशाहीचा नंगानाच सुरू झाला.

आठवे सूत्र असे सांगते, की कम्युनिझम किंवा समाजवाद हे स्वातंत्र्यध्येयाच्या सिद्धीचे साधन होऊ शकते असे मानले तरी ही गोष्ट अखेरपक्षी अनुभवावरून पडताळून पाहिली पाहिजे. राष्ट्र किंवा वर्ग असा काही सामूहिक स्वरूपाचा 'अहंकार' श्रेष्ठ मानून जित्याजागत्या माणसाला डावलण्यातून जी राजकीय व आर्थिक व्यवस्था निर्माण होते, त्यात स्वातंत्र्यसिद्धी प्राप्त होत नाही. कारण स्वातंत्र्याचा नाश स्वातंत्र्याकडे नेईल हा भ्रम आहे. केवळ काल्पनिक अशा सामूहिक अहंकाराच्या देवतेपुढे व्यक्तीचा बळी देणे हे स्वातंत्र्य नक्कीच नाही. या विचारसरणीतून प्रगती अशक्य होते.

नववे सूत्र असे सांगते, की वास्तवात राज्यसत्ता कम्युनिझममध्ये क्रमाक्रमाने आपोआप विरून जाईल या दिवास्वप्नाचा निकाल लागला आहे. खरोखरी ज्या तऱ्हेचे सामाजिक मालकीच्या उद्योगधंद्यांवर अधिष्ठीत असे आर्थिक नियोजन करावयाचे असते त्यासाठी जबरदस्त राज्ययंत्राची आवश्यकता असते. अशा जोरकस राजकीय यंत्रणेवर लोकसत्तेचे नियंत्रण असल्याशिवाय नव्या व्यवस्थेत स्वातंत्र्याची निश्चिती कशी होणार? लोकसत्ता आणि वैयक्तिक स्वातंत्र्य यांच्याच पायावर आर्थिक नियोजन उभे करता आले पाहिजे. त्याशिवाय जनतेच्या गरजा भागविण्यासाठी उत्पादन हा हेतू साध्य होणार नाही. दहावे सूत्र असे सांगते की, धंद्याचे राष्ट्रीयीकरण व आर्थिक नियोजन या दोन गोष्टींमुळे कामगारांची पिळवणूक आपोआप थांबेल आणि संपत्तीचे समान वाटपही होईल याची हमी देता येत नाही. आर्थिक लोकशाही नसेल तर ज्याप्रमाणे राजकीय लोकशाही प्रस्थापित होणे शक्य नाही, त्याप्रमाणेच जर राजकीय लोकशाही नसेल तर आर्थिक लोकशाही देखील प्रस्थापित व्हावयाची नाही. या सूत्राचे प्रत्यक्ष प्रमाण रशिया व चीन या दोन देशांमध्ये जे व्यवहार झाले त्यांमध्ये सापडते. अनेक वर्षे रशियातल्या सरकारने प्रसिद्ध केलेल्या आकडेवारीवर विश्वासून जगभरच्या समाजवादी मंडळींनी असे मानले, की रशियात सामान्य माणसाच्या जीवनात सुखसमृद्धी व समाधान निर्माण झाले आहे. पण हा भ्रमाचा भोपळा स्टॅलिनच्या मृत्यूनंतर ज्या गोष्टी बाहेर आल्या त्यामुळे फुटला. अशी जगाची फसवणूक आणि खुद्द रशियन समाजाचीही घोर वंचना शक्य झाली याचे कारण राजकीय लोकशाहीच्या अभावातच शोधता येते. अखेर कडेलोट झाल्यावर आणखी काही वर्षांनी रशियाचे विभाजनसुद्धा थांबवणे शक्य झाले नाही. चीनमध्येसुद्धा स्वातंत्र्यावरची बंधने तिथले हुकुमशहा अजून किती काळ तशीच ठेवू शकतील याची शंकाच आहे.

अकरावे सूत्र सांगते, की हुकुमशाही एकदा प्रस्थापित झाली, की ती कायमची होऊ पाहते. त्यासाठी सबबी पुढे केल्या जातात : कामाचा उरक, सामुदायिक प्रयत्न आणि सामाजिक प्रगती. या पद्धतीने राजकीय हुकुमशाहीच्या छत्राखाली चालणारे आर्थिक नियोजन हे व्यक्तिस्वातंत्र्याची अवहेलना करते. त्यामुळे समाजवादी रचनेत उच्च प्रतीची लोकशाही प्रस्थापित होते ही एक कपोलकल्पित कथाच ठरते आणि हुकुमशाही स्वतःच्या घोषित ध्येयांना हरताळ फासत असते.

बारावे सूत्र सांगते, की संसदीय लोकशाहीमध्ये प्रतिनिधी निवडून त्यांना सत्तेवर बसवण्याचा प्रकार हा नावापुरताच लोकशाहीचा व्यवहार असतो. खरोखरीची प्रभावी लोकशाही ही सत्ता नेहमी निरपवादपणे जनतेच्याच हाती स्थिर ठेवते. सार्वभौम सत्ता जनतेलाच, अधूनमधून नव्हे तर सतत व रोजच्या रोज प्रभावीपणे वापरता यावी यासाठी उपाययोजना झाली पाहिजे. एकमेकांपासून विभक्त झालेल्या नागरिक व्यक्ती प्रत्यक्षात असमर्थ बनत असतात; कारण आपले सार्वभौम अधिकार अमलात आणण्याचे व राज्ययंत्र सतत

ताब्यात ठेवण्याचे व चालवण्याचे आवश्यक असे कोणतेही साधन त्यांच्या हाती नसल्याने त्या अगदीच दीन बनलेल्या असतात.

तेरावे सूत्र असे आहे, की उदारमतवाद लोकशाहीत नकली होऊन बसतो व खरे तर त्याचे पुरते विडंबन होते. तथाकथित खुल्या भांडवलशाहीत माणूस माणसाची जी पिळवणूक करतो त्या पिळवणुकीला कायदेशीरपणा प्रदान करण्याचा उद्योग खुल्या व्यापाराच्या तत्त्वाने उदारमतवाद करीत आला आहे. अर्थ हा मानवाचा एकमेव पुरुषार्थ मानणारा विचारच व्यक्तिवादाच्या विमोचक तत्त्वाला निष्प्राण करतो. अर्थप्रधान मनुष्य एक तर गुलाम बनतो किंवा तो फार तर गुलामांचा धनी असतो. मनुष्य अर्थप्रधान ठरवण्याची ग्राम्य कल्पना टाकून देऊन तो बुद्धिप्रधान व म्हणूनच नीतिविचारी असतो हे ध्यानात ठेवले पाहिजे. नीती म्हणजेसुद्धा विवेकबुद्धीला आवाहन असते आणि विवेकबुद्धी म्हणजे परिस्थितीची साहजिक जाणीव आणि परिस्थितीला अनुसरून होणारी प्रतिक्रिया असते. बुद्धीच्या पातळीवर घडणारी जीवपिंडाची यांत्रिक क्रिया म्हणजे विवेकबुद्धी आणि म्हणूनच विवेकबुद्धी बुद्धिनिष्ठ असते.

चौदावे विचारसूत्र खरी लोकशाही प्रस्थापित कशी करता येईल याचा विचार करते. हुकुमशाही हा काही प्रतिनिधीप्रधान लोकशाहीचा पर्याय खासच नाही. आधुनिक समाजपद्धतीतील तुटक आणि म्हणूनच दुर्बल अशा व्यक्तींच्या प्रतिनिधीप्रधान लोकशाहीच्या जागी संघटित लोकशाही स्थापणे हाच त्या वेगडी लोकशाहीचा पर्याय आहे. देशभर स्थापिलेल्या जनसमित्यांचे जाळे विणून सुसंघटित लोकसत्ता अस्तित्वात आणली पाहिजे व या लोकसत्तेच्या पायावर पिरॅमिडच्या धर्तीवर निमुळता होत जाणारा मनोरा उभारून त्या सुस्थिर मनोऱ्याचे शिखर शोभणारी संसद अस्तित्वात आली पाहिजे. अशा रचनेमुळे समाजाची राजकीय संघटना (राज्य) सर्व समाजाशी एकरूप होईल आणि राज्यावर लोकसत्तेचे निरंतर नियंत्रण राहील. 'लोकशाही धड चालत नाही तेव्हा हुकुमशाही आली पाहिजे', असे वैतागाने म्हणणाऱ्या मंडळींना वास्तवात येऊ शकेल असा विधायक पर्याय संघटित लोकशाहीमुळे उपलब्ध होतो हे माहीत नसते. या पर्यायात सर्वात महत्त्वाचे स्थान ग्रामसमित्यांना आहे. आपापल्या घरी बसून नुसती वांझ टीका करण्यात काही अर्थ नाही. लोकसमित्या कार्यरत केल्या पाहिजेत.

पंधरावे सूत्र असे सांगते, की मानव हाच स्वतःच्या विश्वाचा शिल्पकार आहे. मानव हा विचारशील प्राणी आहे व ही विचारशीलता तो व्यक्तित्वसंपन्न राहिला, तरच दिसून येईल. माणसाचे मेंदू हे एक उत्पादनाचे साधन असून तो क्रांत्या होण्यापूर्वी रूढ कल्पनांचा विध्वंस करणाऱ्या विचारांची निर्मिती करतो. त्यामुळे ज्यांना आपल्या सर्जनशील आत्मशक्तीचा प्रत्यय आलेला आहे, विश्वाची नवरचना करण्याच्या दुर्दम्य इच्छाशक्तीने जे प्रेरित झालेले आहेत, साहसी विचारांनी जे गतिमान झाले आहेत आणि स्वतंत्र मानवांचा बनलेला स्वतंत्र समाज निर्माण करण्याच्या ध्येयाच्या ध्यासाने जे चेतले आहेत असे संख्येने सतत वाढत जाणारे लोकच, लोकशाही नांदेल अशी परिस्थिती निर्माण करू शकतात. विश्वाच्या शिल्पकाराच्यापुढे ही कामगिरी असते. अशा शिल्पकाराला शोधण्यासाठी जिताजागता माणूस सोडून अन्यत्र जावे लागत नाही.

सोळावे सूत्र सामाजिक नवजीवन करण्याचा मार्ग उघड करून सांगते. खंबीर आणि व्यापक प्रयत्न करून लोकांना स्वातंत्र्याची तत्त्वे आणि बुद्धिवादी व सहकार्याची राहणी यांचे शिक्षण देणे हाच तो मार्ग होय. यासाठी जनतेच्या कार्यक्षम अशा लोकशाही संघटना तयार कराव्या लागतील. नवजीवनाचे रहस्य आत्मसात केलेल्या लोकांची संख्या त्वरेने वाढवणे आणि जनतासमित्यांचा जलद प्रसार करून या दोन्हीमध्ये एकसूत्रीपणा निर्माण करणे या गोष्टी सामाजिक क्रांतीला आवश्यक आहेत. क्रांतीच्या कार्यक्रमाची उभारणी स्वातंत्र्य, बुद्धिवाद आणि सामाजिक संवाद या तत्त्वांवरच होऊ शकते. त्यामध्ये जे सामाजिक नियंत्रण अटळ असते त्यात सर्व प्रकारची मक्तेदारी व पक्षपाती हितसंबंधांचे निर्मूलन अभिप्रेत आहे. सतरावे सूत्र आर्थिक पुनर्घटनेचा विचार मांडते. मानवी पिळवणूक अशक्य करणारी आर्थिक पुनर्घटना समाजामध्ये घडल्याशिवाय मूलगामी लोकसत्ता येणे शक्य नाही. व्यक्तींच्या बौद्धिक व इतर सूक्ष्म शक्तींचा आविष्कार व्हावयाचा असेल तर प्रथम माणसांच्या भौतिक गरजांची वाढत्या श्रेणीने तृप्ती करणे आवश्यक आहे. राहणीचे मान सतत वाढवत नेणारी ही आर्थिक पुनर्घटना असेल व त्या पायावरच मूलगामी लोकसत्ता उभी राहील. आर्थिक बंधनांतून जनतेची मुक्ती होण्याने ती स्वातंत्र्याकडे जाईल. इथे मार्क्सने पाहिलेले स्वप्नच साकार होताना दिसेल.

अठरावे विचारसूत्र मानवतावादी अर्थशास्त्राचा तपशील पुरवते. सर्व उत्पादन हे उपयोगासाठीच करावयाचे आणि त्याचे वाटप मानवी गरजा भागविण्यासाठीच असेल. बुद्धी व विज्ञान





यांवर हा नवा समाज आधारलेला असल्याने आर्थिक नियोजन करणे हे अपरिहार्य असले तरी ते व्यक्तीचे स्वातंत्र्य हा उद्देश ठेवूनच केले पाहिजे. ज्ञानाचा सार्वत्रिक प्रसार आणि कमीत कमी नियंत्रणे ठेवून वैज्ञानिक सर्जनशील प्रवृत्तींना व प्रयत्नांना अधिकाधिक वाव व प्रेरणा देण्यावर नवसमाजरचनेची संस्कृती उभारली जाईल. एकोणिसावे सूत्र राजकीय दृष्ट्या मूलगामी लोकसत्तेचे ध्येय कसे साध्य होऊ शकेल याचे वर्णन करते. बुद्धीवरील वंधने तोडून टाकून आत्मिकदृष्ट्या स्वतंत्र झालेली माणसे जेव्हा स्वातंत्र्याचे जग निर्मिण्याच्या दृढ निश्चयाने एकत्र येतील तेव्हाच त्यांच्या सामुदायिक प्रयत्नांनी मूलगामी लोकसत्तेचे ध्येय साध्य होईल. ते जनतेचे मार्गदर्शक, मित्र व तत्त्वज्ञ असतील. त्यांचे राजकीय वर्तन व कार्य बुद्धिप्रधान व म्हणूनच नैतिकही असेल. सर्वत्र विकेंद्रीकरण हा त्यांचा उद्देश राहील; कारण सत्तेचे केंद्रीकरण आणि स्वातंत्र्य या विसंगत गोष्टी आहेत.

विसावे विचारसूत्र नागरिकांचे शिक्षण या संकल्पनेचे महत्त्व स्पष्ट करते. स्थानिक जनसमित्या या नागरिकांच्या आणि राजकारणाच्या शिक्षणाच्या आधुनिक पाठशाळाच असतील. अशा पाठशाळा अनासक्त व्यक्तींना समाजकार्याची धुरा वाहण्याला समर्थ वनवतील. ज्यांच्या आत्म्यावरील वंधने उद्ध्वस्त झाली आहेत अशी सत्तारूढ माणसेच गुलामगिरीच्या वेड्या तोडून सर्वांना स्वातंत्र्याचा लाभ घडवतील.

एकविसावे सूत्र म्हणते, की मूलगामीवाद (Radicalism) विज्ञानास समाजसंघटनेचे अंग वनवतो. तो व्यक्ती आणि समाज यांतील विसंवाद संपवतो आणि स्वातंत्र्यकल्पनेत नैतिक, बुद्धिवादी आणि समाजपरायणतेचा आशय भरतो. या मूलगामीवादात जशी विचारांची गतिमीमांसा (Dynamics of Ideas) असेल तसाच त्यांत आर्थिक नियतीवादाचा विरोधविकासही (Dialectics of Economic Determinism) असेल. थोडक्यात, या मूलगामी वादातच विचारांची गतिमानता आणि आर्थिक प्रगतीची सांगड घातली जाईल.

वावीसावे विचारसूत्र असे बजावते, की मानव हाच प्रत्येक गोष्टीचे मूल्यमापन करण्याचा मानदंड आहे (प्रोटॅगोरस) आणि मानव हाच मानवसमूहाचे मूळ आहे (मार्क्स). मूलगामीवादाचा सिद्धान्त या दोन तत्त्वांपासूनच सुरू होतो. अंतर्विश्वामध्ये विमुक्त (पारलौकिक कल्पनांच्या जंजाळातून वर आलेल्या) आणि नीतिवान अशा माणसांच्या सामूहिक प्रयत्नांच्या वळावर जग म्हणजे 'स्वतंत्र माणसांचे एकराज्य व वंधुसमूह' असे होईल, असे हा वाद प्रतिपादतो. याचा अर्थ पूर्ण आत्मिक व नैतिक स्वातंत्र्यावरच मूलगामीवाद उभा असतो.

या सूत्रांवर आधारलेले आचरण करण्याचा मार्ग म्हणजे सत्तेसाठी झगडणारे राजकीय पक्ष हे स्वातंत्र्यसंपादनाचे साधन नव्हेत हे पक्के ध्यानात धरावे. सत्ताकलहावाहेर राहून लोकशाहीत अभिप्रेत असलेल्या सांस्कृतिक मूल्यांचे आवश्यक शिक्षण जनतेला देणे हे मुख्य कार्य राहील. हे मूलभूत कार्य वराच काळ करीत राहावे लागणार आहे. तसेच आवश्यक लोकशाही संस्था निर्माण करण्याचा प्रयत्न नवमानवतावादी चळवळ करील. या आंदोलनातून नव्या विचारांचे स्त्री-पुरुष निर्माण होतील. आता अनुयायांच्या संख्येवरून चळवळीचे वरोवर मूल्यमापन होणार नाही. स्वातंत्र्यलालसा, बुद्धिवादी दृष्टिकोन आणि ऐहिक विचारांवर आधारलेली नैतिकता यांचा जनतेत किती प्रसार झाला आणि राज्यसंस्थेवर किती परिणाम दिसून येत आहे यावरच ती अवलंबून राहील. राज्यघटनेच्या आराखड्यात जनतासमित्या हा या नव्या राज्याचा पाया असेल. पंचायत राज्याचा अलीकडे होणारा उद्घोष हे एक नवे प्रसादचिन्ह म्हटले पाहिजे. या समित्या लोकशिक्षणाचे कार्य करणारी विद्यालयेच होत. त्याचप्रमाणे त्या लोकांचा सार्वभौम अधिकार प्रत्यक्षात आणणारी साधने वनतील. जसजशी ही चळवळ नव्या विचारांनी भारलेल्या संगणकयुगातील नवतरुण-तरुणींमधल्या जागरूक नेतृत्त्वाच्या हाती जाईल तसतशी आज दिसणारी मरगळ निघून जाईल आणि खूप उशीर झालेली २१व्या शतकाची नवजीवनाची चळवळ या मध्ययुगीन भारतीय मानसात एक दिवस रुजल्याखेरीज राहणार नाही. या कार्यक्रमाची तपशीलवार चर्चा जिज्ञासूंना मूळ कार्यक्रम १९४८ साली रॅडिकल पक्ष वरखास्त झाला त्यावेळीच तयार केलेला आहे, त्यात पाहता येईल.

❖❖❖

एषः पन्था ।
एतत् कर्म ।
नान्यः पन्था
विद्यते अयनाय ।

असे अनेकदा वाटते पण असे कधी नसते,
मानवाच्या मुक्तीचा हा एक निरंतरचा शोध असतो.
- देवदत्त दाभोलकर

रॉय आणि गांधी

मे० पुं० रेगे

रॉय हे मार्क्सवादाच्या पठडीतून आणि मानवी इतिहासातील अखेरची क्रांती घडवून आणण्याच्या कार्याला वाहून घेतलेल्या कम्युनिस्ट पक्षाच्या कार्यपद्धतीतून आणि कठोर शिस्तीतून गेले होते. कांटनंतरचे तत्त्वज्ञान कांटवादी नसेल, पण कांटवादाशी मुकाबला करूनच ते घडलेले असले पाहिजे, असे जे कांटविषयी म्हणण्यात येते, ते मार्क्सनंतरचे सामाजिक तत्त्वज्ञान आणि मार्क्स ह्यांच्या बाबतीतही सत्य आहे. मागासलेल्या राष्ट्रांतील लोकांना मार्क्सवादाचे स्वाभाविक आकर्षण असते. कारण मार्क्सवादापासून त्यांना अनेक लाभ मिळतात. मानवी संस्कृतीच्या मध्यवर्ती इतिहासाची कल्पना आपण केली, तर ह्या इतिहासात कधीच स्थान न मिळालेली किंवा स्थान मिळूनही ते टिकवून धरण्याचे कर्तृत्व दाखवू न शकलेली ही राष्ट्रे होत, असा ठपका त्यांच्यावर असतो. पण मार्क्सने साऱ्याच मानवी इतिहासाला व म्हणून मानवजातीला काही मूलभूत नियमांच्या एका सूत्रात गोवले. संस्कृती म्हणजे भौतिक विज्ञाने, तत्त्वज्ञान, कला, नैतिक संकल्पना, मूल्ये इत्यादी ही उत्पादनतंत्रे, उत्पादनपद्धती ह्यांच्या आधारावर उभी राहिलेली एक दुय्यम रचना असते, ह्या मार्क्सच्या सिद्धान्तामुळे मागासलेल्या लोकांना काही दिलासा मिळू शकतो. मानवी संस्कृतीच्या विकासात आपण निर्मितीशील भाग घेऊ शकलो नाही ह्याची जबाबदारी उत्पादनपद्धतीवर टाकता येते; आणि उत्पादनतंत्रे अविकसित राहिली ह्याचीही भौतिक, ऐतिहासिक कारणे शोधून काढता येतात. आपण मागासलेले राहिलो याचे कारण आपल्यातच कर्तृत्वाचा, कल्पकतेचा, प्रयत्नशीलतेचा अभाव होता ह्या जाणिवेतून जी नाउमेद करणारी न्यूनत्वाची भावना निर्माण होते, तिच्यातून मार्क्सवादाने अविकसित प्रदेशातील लोकंना मोकळे केले. एवढेच नव्हे तर, मानवाच्या ऐतिहासिक प्रगतीचे निरपराध, ट्रॅजिक बळी अशी प्रतिष्ठाही त्याना प्राप्त करून दिली. पाश्चात्त्यांच्या वैभवाने संस्कृतीच्या सर्वच क्षेत्रातील त्यांच्या वरचढपणामुळे आशिया आफ्रिकेतील मनाने खचलेल्या लोकांना त्यांचे नीतिधैर्य परत दिले. कारण पाश्चात्त्यांचे वैभव अन्यायाने, अनैतिकतेने ग्रासलेले वैभव होते. उलट पिळवणुकीचे, पाशवी सामर्थ्याचे बळी ठरलेल्या लोकांभोवती नैतिकतेचे वलय निर्माण झाले होते.

मार्क्सवादामुळे मागासलेल्या जनसमूहांना त्यांचा स्वाभिमान परत मिळाला, इतकेच नव्हे तर, त्यांना आशाही मिळाली. इतिहास त्यांच्या बाजूचा होता. इतिहासाच्या पोलादी नियमांमुळेच अंतिम जय त्यांचा होता हे निश्चित होते. आपल्या कर्तृत्वाचा पुरावा म्हणून काल्पनिक वैभवशाली भूतकाल रंगवायचे कारण त्यांना उरले नाही; उज्ज्वल भविष्याची स्वप्ने रंगवून ती प्रत्यक्षात उतरावयाच्या कार्याला लागणे त्यांना शक्य झाले. पण ह्याचा एक परिणाम असा झाला की, आपल्या समाजाची भूतकालातील किंवा वर्तमानकालातील वास्तव परिस्थिती स्वतःपासून दडवून ठेवण्याचेही कारण त्यांना उरले नाही. आपले दारिद्र्य, अज्ञान, सामाजिक विस्कळितपणा, स्वार्थ आणि भ्रष्टाचार स्थिरपणे न्याहाळणे त्यांना 'शक्य' झाले. कारण युरोपीय लोक सतत म्हणत असत त्याप्रमाणे ही परिस्थिती आपल्या जन्मजात नैतिक कमकुवतपणामुळे निर्माण झाली असल्यामुळे अटळ नव्हती. विशिष्ट ऐतिहासिक शक्तींचा तो परिपाक होता आणि ही सारी परिस्थिती बदलून टाकायचा मार्गही मोकळा होता.

मार्क्सने आणखी एक गोष्ट केली. साऱ्या जनसमूहांना मानवी संस्कृतीच्या प्रवाहात प्रविष्ट केले. मार्क्सवाद श्रमजीवी वर्गाच्या वर्गीय जाणिवेवर भर देतो आणि वर्गीय अस्मिता, श्रमजीवी वर्गाशी एकरूप होणे, ह्या वर्गाचा घटक असण्याचा अभिमान बाळगणे हा ह्या जाणिवेचा एक महत्त्वाचा घटक आहे. पण वर्ग हे मानवजातीचे, मानवजातीमध्ये पडलेले आणि मानवजातीमध्ये सामावलेले असतात. अखेरीस वर्गविहीन मानवजातीमध्ये साऱ्याच वर्गांचे विसर्जन होणार आहे. त्यामुळे इतिहासात विकसित झालेले सारे सांस्कृतिक धन हा मानवजातीचा सामायिक वारसा आहे. प्राचीन ग्रीक किंवा भारतीय शिल्प, रेनेसांची उत्तुंग कला, भांडवलशाही विज्ञान-तंत्रज्ञान व त्यामुळे शक्य झालेली सुबत्ता, जर्मन तत्त्वज्ञान - माणसांनी कष्ट, रक्त, अश्रू ह्यांची अमाप किंमत देऊन साधलेल्या ह्या निर्मिती आहेत. त्या एकांगी असतील, विकृत

अनुक्रमणिका





असतील आणि पिळवणुकीची घनदाट काळी बाजू त्यांना असेल. पण त्या मानवी निर्मिती आहेत आणि वर्गहीन समाज जेव्हा निर्माण होईल तेव्हा त्याचे परिष्करण करून मानवजातीचा सामायिक, सांस्कृतिक वारसा म्हणून त्यांचा आत्मीयतेने स्वीकार होईल. तेव्हा युरोपात निर्माण झालेले विज्ञान किंवा त्या समाजात रुळलेली नैतिक मूल्ये आपण स्वीकारतो तेव्हा आपण आपले स्वत्व गमावतो, परक्यांची नक्कल किंवा उसनवारी करतो असे नसते. आपण आपला वारसाहक्क बजावीत असतो. आपल्याच कष्टांनी निर्माण झालेली पण आपल्याला अन्यायाने जिच्यापासून वंचित केले होते, ती संस्कृती आपण आत्मसात करीत असतो. आपले स्वत्व तात्पुरते वर्गीय पण अखेरीस मानवी असते. सारांश, मार्क्सचे सिद्धान्त कितपत सयुक्तिक आहेत हा प्रश्न बाजूला सारला तरी, मागासलेल्या समाजापुढे इतिहासाने फेकलेले आव्हान स्वीकारायला त्यांना उद्युक्त करण्यात हे सिद्धान्त अतिशय प्रभावशाली ठरले यात शंका नाही. रॉय ह्यांनी आपल्या जीवनाच्या अखेरच्या पर्वात मार्क्सवादाचा, एक एकसंध, सर्वंकष तात्त्विक दर्शन, ह्या स्वरूपात अव्हेर केला असला, तरी त्यांच्या वैचारिक दृष्टिकोणाची घडण मार्क्सवादानेच केली होती यात शंका नाही. किंबहुना स्वतःला मार्क्सवादी म्हणविणाऱ्या समाजात मार्क्सवादाचे अधिष्ठान असलेला मानवतावादच नाकारला जातो असे जेव्हा त्यांना आढळून आले, तेव्हा मार्क्सवादाची फेरतपासणी त्यांना करणे भाग पडले.

उदारमतवादाकडे...

पण मार्क्सवादाचे म्हणून जे सिद्धान्त आपण वर नमूद केले आहेत त्यांपैकी काही सिद्धान्तांचा प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानाने (एन्लाइटनमेन्ट) पुरस्कार केला होता आणि त्यांचा खोल प्रभाव आपल्या उदारमतवादी नेत्यांवर पडला होता. मानवजातीची एकता त्यांनी स्वीकारली होती. भौतिक सृष्टीविषयीचे अज्ञान, मानवी प्रकृतीविषयीचे अज्ञान, अंधश्रद्धा ह्यांच्यामुळे माणूस परिणामकारक कृती करू शकत नाही; किंवा चूक कृत्ये करतो. आपल्याला खरोखर काय साधायचे असते आणि ते कसे साधता येईल ह्याचे ज्ञान समाजातील बहुसंख्य, निदान खूप माणसांना होईल, तेव्हा ह्या ज्ञानाला अनुरूप अशी अर्थव्यवस्था, नैतिक मूल्ये आणि दंडक, सामाजिक संस्था आणि चालीरीती ह्यांची व्यवस्था विवेकाधिष्ठित (रॅशनल) असेल; तर ती परंपरेवर आधारलेली आहे एवढेच प्रामाण्य तिच्या ठिकाणी असणार नाही. भारतीय उदारमतवादी पुढाऱ्यांनी हे प्रबोधनाचे तत्त्वज्ञान स्वीकारले होते. आपल्या मागासलेपणाचा गंड होऊ न देता निर्लेप मनाने परंपराधिष्ठित समाजाचे 'आधुनिकीकरण' करण्याच्या उद्योगाला ते लागले होते. म्हणजे परंपरागत समाजव्यवस्थेचे मानवी प्रकृतीशी आणि विज्ञानाने भौतिक सृष्टीविषयी उपलब्ध करून दिलेल्या माहितीशी अधिक अनुरूप अशा समाजव्यवस्थेत परिवर्तन करण्याच्या प्रयत्नांना त्यांनी सुरुवात केली होती आणि आधुनिक ज्ञानाचा समाजात फैलाव करणे हे ह्या परिवर्तनाचे सर्वात प्रभावी साधन होय, असा त्यांचा ठाम विश्वास होता. इतिहास आपल्या बाजूला आहे हे मार्क्सवादाकडून लाभणारे आश्वासन त्यांना नव्हते. पण आपली भिस्त सर्वस्वी आपल्या प्रयत्नांवरच ठेवली पाहिजे ह्या जाणिवेने त्यांना आपल्या जबाबदारीची ओळख अधिकच तीव्रतेने झाली असणे शक्य आहे. आपल्या जीवनाच्या अखेरच्या पर्वात जेव्हा रॉय ह्यांनी नवमानवतावादाचा उद्घोष केला तेव्हा त्यांना जे सिद्धान्त अभिप्रेत होते, उदा. आपला न्यूनगंड बाजूला सारून आपल्या वास्तव परिस्थितीचे यथार्थ आकलन आपण केले पाहिजे; सर्व मानवजात एक आहे आणि तिने निर्माण केलेले सांस्कृतिक संचित सर्व माणसांचा सामायिक वारसा आहे; मानवी प्रकृती आणि माणसाचा भौतिक परिसर ह्यांच्या सम्यक ज्ञानावरच योग्य समाजव्यवस्था आधारता येते, इ. ते त्यांना उदारमतवादात आढळले असते. मग ह्या सिद्धान्ताकडे मार्क्सवादाच्या वाटेने ते का आले?

आपल्या शत्रूची ओळख माणसाला करून दिली आणि त्याच्याशी झुंजणे हे केवळ आपल्या हिताचेच आहे असे नव्हे तर, न्याय्य आहे आणि ते आपले ऐतिहासिक कर्तव्य आहे हे त्याला पटवून दिले तर, त्याला लढायला चेव येतो. आणि ही एकंदरीत सुखद, रोचक अशी परिस्थिती असते. पण मार्क्सवादाचे हे भावनिक आकर्षण सोडून दिले तरी, मार्क्सवादाने एक महत्त्वाची बौद्धिक कामगिरी बजावली. उदारमतवादाने संसदीय लोकशाही, कायद्याचे राज्य आणि व्यक्तीला आपले आर्थिक हित साधण्याचे स्वातंत्र्य ह्यांच्यावर आधारलेली समाजव्यवस्था स्वीकारलेली होती. अशा समाजव्यवस्थेत स्थैर्याच्या आणि न्यायाच्या आवरणाखाली केवढी भयानक हिंसा आणि पिळवणूक दडलेली असते ह्याचे विदारक दर्शन मार्क्सने घडविले होते आणि ते नाकारणे अशक्य होते. माणसांचे कल्याण साधणारी समाजव्यवस्था निर्माण करण्याचे ध्येय स्वीकारलेले विचारवंत, जर ही

परिस्थिती सहन करीत असतील तर, ते अप्रामाणिक तरी असले पाहिजेत किंवा भाबडे तरी असले पाहिजेत. समाजाचे आमूलाग्र परिवर्तन करणे हाच ह्या भयानक वास्तवतेवरील तोडगा होय, ही मार्क्सची शिकवण होती. आणि परिस्थिती एवढी दुःसह होती की, इलाज तातडीने करणे आवश्यक होते. उदारमतवाद्यांनी आदर्श मानवी समाजाचे ध्येय अखेरीस गाठले जाणार आहे अशी दृढ आशा होती. पण हा लांबचा पल्ला होता आणि ठिकठिकाणी सावकाशपणे केलेल्या मर्यादित सुधारणा एकवटत जात जात तो गाठला जाणार होती. आपण पुरेसे प्रयत्न केले तर, हे ध्येय सिद्धीस जाणे जितके अनिवार्य होते, तितकेच हे प्रयत्न सावकाशीने होणेही अनिवार्य होते. उलट, वर म्हटल्याप्रमाणे समाजाच्या आमूलाग्र परिवर्तनाला वाहून घेणे हे मार्क्सच्या म्हणण्याप्रमाणे तातडीचे कर्तव्य होते आणि आपले कोणतेही तात्कालिक कर्तव्य ह्या उद्दिष्टासाठी घेतलेले (कितीही आडवळणाने घेतलेले) एक पाऊल म्हणून अर्थपूर्ण ठरत होते.

कृतिप्रवणतेचे आवाहन

सामाजिक व्यवस्थेच्या पोटात असलेल्या दुरिताकडे (ईव्हिल) आणि ह्या व्यवस्थेत सहभागी होणाऱ्या व्यक्तींच्या अंतरंगात वसत असलेल्या दुरिताकडे मार्क्सने लक्ष वेधले आणि त्याच्याशी संघर्ष केल्याशिवाय तरणोपाय नाही असा उद्‌घोष केला. उलट, स्थिर समाजव्यवस्थेला धक्का न लावता तिचे सावकाश परिवर्तन करू पाहणारा उदारमतवाद दुरिताशी तडजोड करीत असल्यासारखे दिसत होते. इतर अनेक तरुण नेत्यांप्रमाणेच रॉय ह्यांच्या कृतिप्रवण मनाला दुरिताशी तातडीने मुकाबला केला पाहिजे हे मार्क्सचे आवाहन भिडले. प्रस्थापित समाजव्यवस्थेच्या स्थैर्याला धक्का न लावता करता येण्याजोगी परिवर्तनाची कृती इतकी मर्यादित व क्षीण असे की, ती कृती न ठरता हावभावच ठरत. मार्क्सने विचार आणि कृती ह्यांच्या एकतेचे प्रतिपादन केले होते. ज्ञान कृतीमध्ये परिणत झाले पाहिजे. आमूलाग्र सामाजिक परिवर्तनाचे ध्येय आणि कृती व विचार ह्यांच्या एकतेचे तत्त्व ह्या गोष्टी रॉय ह्यांनी कधीच सोडून दिल्या नाहीत.

मग मार्क्सवादाचा अव्हेर त्यांनी का केला? मार्क्सवादी क्रियाशील नेता म्हणून आयुष्य घालविल्यानंतर मार्क्सवादाला तिलांजली देणे सोपे नाही. मार्क्सवादाने सर्वच दलितांना स्वाभिमान दिला, आशा दिली, भूतकालाचा अर्थ लावला, वर्तमानकालाचे आकलन करून दिले, ज्याच्यासाठी सर्वस्वाचा होम करावा असे कर्तव्य माणसांपुढे उभे केले, मानवजातीशी एकरूपता दिली, थोडक्यात, जीवनाचा अर्थ स्पष्ट केला. मानवाच्या प्रतिष्ठेला साजेशी साधना माणसांनी दिली. धर्म जे जे माणसासाठी करतो ते सारे मार्क्सवाद करतो. मार्क्सवादी म्हणून जगल्यानंतर मार्क्सवाद आणि कम्युनिस्ट पक्ष ह्यांचा त्याग करणे म्हणजे जीवनाचा पायाच उखडून टाकणे. बोल्शेव्हिक क्रांतीनंतर, सोविएट रशिया स्थिर समाज म्हणून नांदू लागल्यानंतर तर हे करणे अधिकच कठीण झाले होते. कारण आता मार्क्सवादी दर्शनाच्या प्रामाण्याचे प्रत्यंतर लाभले होते. साम्यवादी समाजरचना, स्वर्गाचे हे राज्य पृथ्वीवर अवतरले होते; मार्क्सच्या आणि मार्क्सवादाने भरलेल्या ध्येयवादी कार्यकर्त्यांचे स्वप्न एवढ्यापुरतेच त्याचे अस्तित्व नव्हते; इतिहासात आणि भूगोलात आता त्याला प्रत्यक्ष स्थान, नामनिशाणी होती. त्याच्यात कितीही उणिवा, दोष असले तरी, ते काढून टाकता येण्याजोगे होते. पण मार्क्सवादी दर्शनाच्या सत्यतेची त्याच्यातून जी काही ग्वाही मिळत होती तिचे महत्त्व अलौकिक होते. आता मार्क्सवाद सोडून देणे म्हणजे ज्या दलितांशी एकरूप झालो होतो, त्यांच्या रक्ताळलेल्या इतिहासाशी आणि उज्ज्वल भविष्याशी लढाई संपत आली असताना, जय दृष्टिपथात आला असताना बेइमान होण्यासारखे होते आणि तरीही रॉय ह्यांनी मार्क्सवाद सोडून दिला.

स्वातंत्र्यक्षेत्राचा लोप

कारण ज्या मानवतावादी नैतिक मूल्यांवर मार्क्सवाद अखेरीस आधारलेला होता त्यांनाच मार्क्सवादाला अनुसरून घडलेल्या आणि घडविण्यात आलेल्या समाजव्यवस्थेत स्थान उरले नव्हते. झपाट्याने बदलणाऱ्या परिस्थितीत मार्क्सवादाच्या सिद्धान्तांना अधिक, नेमका, रेखीव आदेश द्यावा लागला. वास्तव परिस्थिती कृती करताना, संभाव्य पर्यायातून निवड करावी लागली आणि अधिकृत मार्क्सवाद्यांची लगतची उद्दिष्टे आणि ती साधण्यासाठी त्यांना मान्य असलेली साधने स्पष्ट झाली. त्यांचा आणि मार्क्सला अभिप्रेत असलेल्या साम्यवादी समाजरचनेचा मेळ घालणे सोपे नव्हते. म्हणजे कोणतेही दूरचे, अतिशय उज्ज्वल, अतिशय शुद्ध मानवी जीवनाचे आमूलाग्र परिवर्तन करू पाहणारे ध्येय सिद्ध करण्यासाठी म्हणून वास्तव परिस्थितीत प्रत्यक्ष कृती करताना ज्या अडचणी येतात त्या मार्क्सवाद्यांपुढेही उभ्या राहिल्या. मार्क्सच्या म्हणण्याप्रमाणे वर्गविहीन साम्यवादी समाज हा

व्यक्तींचा समाज असतो. जोपर्यंत समाजाची परस्परविरोधी वर्गात विभागणी झालेली असते तोपर्यंत व्यक्तीचे सत्त्व (एसेन्स), हे ती ज्या वर्गाची असते त्या वर्गाचे सत्व असते; त्या वर्गाशी एकरूप होऊन, त्याच्या ऐतिहासिक कामगिरीत सहभागी होऊन व्यक्ती हे सत्त्व प्रकट, मूर्त करते, पण हे खंडित, एकांगी विकृत असे सत्त्व असते. वर्गविहीन समाजात व्यक्तीला तिचे सवंध, निरामय मानवी सत्त्व परत लागते. ह्या सत्त्वाचा मुक्त आविष्कार साम्यवादी समाजव्यवस्थेत होतो. माणूस हा एक देह असल्यामुळे, म्हणजे माणसाचे अस्तित्व हे भौतिक अस्तित्व असल्यामुळे माणूस कधीही पूर्णपणे मुक्त होऊच शकणार नाही. कारण देहधारणाला आवश्यक भौतिक वस्तूंचे उत्पादन करणे अनिवार्य होते. पण मार्क्सने स्वातंत्र्याचे क्षेत्र आणि अनिवार्यतेचे क्षेत्र ह्यांच्यात भेद केला होता. भांडवलशाहीत विकसित झालेल्या उत्पादनतंत्रांनी दिवसाच्या कांही तासांत श्रम करून प्रचंड प्रमाणावर संपत्ती निर्माण करता येईल, आणि भौतिकतेचे हे अनिवार्य देणे एकदा देऊन टाकले की, उरलेल्या काळात माणसांना स्वातंत्र्याच्या क्षेत्रात विहार करता येईल. मानवी सत्त्वाच्या मुक्त आविष्काराचे हे क्षेत्र असेल.

पण सोव्हिएट समाजव्यवस्थेत ह्या स्वातंत्र्याचा कुठेच प्रत्यय येत नव्हता. सोव्हिएट समाज अजूनही वर्गविहीन साम्यवादी समाज नव्हता. तो वर्गीय समाज होता, वर्गविहीन समाज निर्माण होण्याच्या अगोदरच्या पायरीपर्यंत म्हणजे 'कामगारवर्गाच्या हुकुमशाहीपर्यंत' तो पोचला होता हे मान्य करू. पण कामगारवर्गाच्या हुकुमशाहीचे रूपांतर कामगार-वर्गावरील हुकुमशाहीत झाले होते. ज्या कम्युनिस्ट पक्षाची ही हुकुमशाही होती तो एक कठोर, निर्घृण म्हणता येईल अशा शिस्तीत बांधला गेला होता. सैनिकाची शिस्त आणि योग्याची साधना ह्या शिस्तीने एकवटली होती. हे कम्युनिस्ट व्यक्तींनी स्वेच्छेने केलेले समर्पण होते असे म्हणता येईल. पण हे समर्पण कशासाठी होते? इतिहासाने व्यक्तीवर टाकलेली जबाबदारी, हिच्यात आणि पक्षनेत्याने वेळोवेळी दिलेले आणि पक्षाची शिस्त म्हणून हूं की चूं न करता स्वीकारलेले आदेश ह्यांच्यात भेद करता येईनासा झाला होता. कारण समाजावर, जर कम्युनिस्ट पक्षाची हुकुमशाही होती तर, कम्युनिस्ट पक्षावर पक्षनेत्याची हुकुमशाही होती. 'लोकशाही केंद्रीकरणा'ची (डेमॉक्रेटिक सेंट्रॅलिझम) कार्यपद्धती जरी पक्षाने तत्त्व म्हणून स्वीकारली होती तरी व्यवहारात लोकशाही हा उपचार ठरला होता. केंद्रीकरणाने लोकशाही ग्रासून टाकली होती. आदेश वरून खाली येत होते; एका करड्या अमानुष समाजाच्या सर्व थरांत आपली पाळेमुळे पसरविलेल्या नोकरशाहीने समाजाला एका दावणीत बांधले होते; कुणाची ब्र काढायची प्राज्ञा नव्हती. अशा समाजव्यवस्थेतून निर्माण होणारी माणसे इमानी, कष्टाळू, सोशीक, कार्यकुशल अशी असतील. पण मुक्तपणे आपल्या 'मानवी सत्त्वा'चा आविष्कार करणारी माणसे ती असणार नाहीत. भौतिक संपत्तीचे उत्पादनही तिच्यात प्रचंड प्रमाणावर साधता येईल. पण मार्क्सला अभिप्रेत असलेले 'स्वातंत्र्याचे क्षेत्र' त्याच्यात आढळणार नाही.

मानवी सत्त्वाचे अधिष्ठान

मार्क्सवादाने धारण केलेले हे विकृत रूप होते असे म्हणता आले असते. पण मग मार्क्सवादाचे सरल, अविकृत रूप कोणते? मार्क्सवादाचा नव्याने पुनर्विचार करणे आवश्यक झाले होते. आणि त्यासाठी रॉय मार्क्सच्या मूलभूत नैतिक दर्शनाकडे वळले. हे दर्शन असे की, मुक्त व्यक्तींचा समाज हे मानवी समाजाचे नैतिकदृष्ट्या आदर्श रूप होय. प्रत्येक व्यक्ती अशा समाजात स्वतंत्र असते आणि सर्वच व्यक्ती स्वतंत्र असल्यामुळे प्रत्येक व्यक्ती इतर सर्व व्यक्तींच्या स्वातंत्र्याचा आदर राखते. अशा समाजात अर्थात सर्वच सांघिक कृती परस्पर सहकार्यावर आधारलेल्या असतात. व्यक्तींचे स्वातंत्र्य आणि व्यक्तींमधील सहकार्य ही आदर्श समाजाची लक्षणे असतात. व्यक्तीचे स्वातंत्र्य म्हणजे व्यक्तीच्या मानवी सत्त्वाचा अनिर्बंध (पण इतर सर्व समान स्वातंत्र्याशी सुसंगत असा) आविष्कार.

पण मानवी सत्त्व नेमके काय आहे हे कसे निश्चित करायचे? मार्क्सच्या मते (आणि येथे मार्क्स हेगेलच्या सिद्धान्ताचा अनुवाद करीत आहे) मानवी सत्त्वाचा आविष्कार इतिहासात होतो आणि इतिहासात सहभागी होऊन मानवी सत्त्वाचा विकास होतो. पण इतिहासात व्यक्त झालेले मानवी सत्त्व अनिवार्यतेने एकांगी व विकृत असते. जेव्हा इतिहासाच्या पलीकडची वर्गविहीन साम्यवादी समाजाची अवस्था गाठली जाते आणि प्रत्येक व्यक्तीला परिपूर्ण मानवी सत्त्वाचा पुनर्लाभ होतो तेव्हा ह्या सत्त्वाचा आशय आणि रूप काय असेल हा प्रश्न उरतोच, पण रॉय ह्यांनी मानवी सत्त्वाची इतिहासाच्या तावडीतून मुक्तता केली. ज्या निसर्गातून मानवाचा उदय होतो त्या निसर्गातच मानवी सत्त्वाचे अधिष्ठान त्यांनी पाहिले. माणसाच्या स्वाभाविक प्रेरणा आणि शक्ती ह्यांचे मिळून हे मानवी अस्तित्वाचे आदर्श आणि माणसाच्या कमीअधिक





प्रमाणात सिद्ध केलेले ते रूप आहे. मानवी सत्त्व म्हणजे माणसाच्या नैसर्गिक प्रेरणा आणि शक्ती. पण ह्या सत्त्वाची दोन ठळक आणि व्यापक लक्षणे म्हणजे माणसाची स्वातंत्र्याची प्रेरणा आणि त्याची विवेकशीलता (Rationality). माणसाच्या प्रेरणा आणि शक्ती आपल्या मुक्त आविष्कारासाठी धडपडत असतात आणि ही धडपड माणूस स्वातंत्र्याची प्रेरणा या स्वरूपात अनुभवतो. माणूस विवेकी आहे. सत्य आणि असत्य, प्रमाण आणि अप्रमाण ह्यांच्यात तो भेद करू शकतो आणि सत्याचा स्वीकार करणे ही त्याची स्थायी प्रवृत्ती आहे. कारण प्राण्याला जगायचे असेल तर, आपल्या परिसराचा शोध त्याला घ्यावा लागतो आणि त्याचे साधेल तितके यथार्थ ज्ञान करून घ्यावे लागते.

स्वातंत्र्य-सहकार-आविष्कार

मानवी सत्त्वाचे रॉय यांनी केलेले हे वर्णन आणि त्याला दिलेले अधिष्ठान कितपत टिकण्यासारखे आहे हा प्रश्न बाजूला ठेवू. पण ह्या सिद्धान्तापासून काही नैतिक निष्कर्ष सरळ निघतात. म्हणजे नैतिक आदर्शांविषयीचे आणि ते साधण्यासाठी आवश्यक आणि उपयुक्त असलेल्या कार्यपद्धतीविषयीचे निष्कर्ष निघतात. एक तर इतिहासाला स्वतःची गती नसते पण माणसे इतिहासाला गती आणि दिशा देऊ शकतात. शिवाय स्वातंत्र्याची प्रेरणा आणि विवेकशीलता हे माणसाचे स्थायी धर्म असल्यामुळे इतिहासात प्रगती घडून येणे अतिशय संभवनीय असले पाहिजे आणि तशी ती घडून आलेली दिसतेही. प्रगतीचा एकमेव निकष असा : एखाद्या समाजातली माणसे, व्यक्ती ज्या प्रमाणात स्वातंत्र्य उपभोगतात आणि परस्परांशी सहकार्य करतात त्या प्रमाणात तो समाज प्रगत असतो. स्वातंत्र्य म्हणजे आपल्या सत्त्वाचा मुक्त आविष्कार करण्याची क्षमता. ह्यासाठी व्यक्तीवर कमीत कमी निर्बंध असले पाहिजेत आणि असा आविष्कार करायला अनुकूल परिस्थितीही असली पाहिजे. उदा. आवश्यक ती भौतिक साधनसामग्री उपलब्ध असली पाहिजे. पण अशा या स्वायत्त व्यक्ती समाजात नांदत असल्यामुळे परस्पर सहकार्यावर त्यांनी एकमेकांशी संबंध जोडले पाहिजेत. एका व्यक्तीने किंवा व्यक्तींच्या एका गटाने, संघटनेने, इतरांचे नियमन करणे ही परिस्थिती मानवी समाजात अटळ असेल पण ती कमीत कमी प्रमाणात आढळली पाहिजे. ह्याचा अर्थ पारंपरिक शासनसंस्थेची जागा वैयक्तिक आणि सांघिक स्वयंशासनाने घेतली पाहिजे. वरील निकष प्रगतीचा एकमेव निकष म्हणून आपण स्वीकारला तर सर्वच सामाजिक नियम, संस्था, व्यवस्था ह्यांच्याकडे पाहण्याचा एक विशिष्ट दृष्टिकोन प्राप्त होतो. उदा. अर्थव्यवस्था घ्या. भौतिक संपत्तीची, म्हणजे उपभोग्य वस्तू आणि सेवा ह्यांची अमाप निर्मिती हे प्रगत, 'विकसित' समाजाचे एक लक्षण मानले जाते. पण समजा, अनुभवाने असे आढळून आले की, असे उत्पादन करण्यासाठी प्रचंड कारखाने उभारावे लागतात, नियोजन आणि व्यवस्थापन करण्याचे अधिकार काही मूठभर व्यक्तींच्या ठिकाणी केंद्रित करावे लागतात, जीवनाच्या मोठ्या आणि महत्त्वाच्या क्षेत्रात आणि आपल्या जीवनाच्या मोठ्या कालखंडात असंख्य व्यक्तींना दुसऱ्यांच्या निर्णयांची तामिली करावी लागते, स्वतःचे निर्णय घ्यायचे स्वातंत्र्य उरत नाही, तर अशा अर्थव्यवस्थेने इतर काही साधत असो नसो, केवळ ह्या कारणामुळे ती 'प्रतिगामी' ठरते. उलट, लोकांनी सहकार्याने चालविलेले लहान लहान उद्योगधंदे जर लोकांच्या स्वातंत्र्याला, स्वायत्ततेच्या अनुभवाला पोषक ठरत असतील, तर त्यांच्याकडून उत्पादन कमी झाले तरी, ते स्वीकारार्ह ठरतील. मार्क्सने इतिहासाचा एक अटळ क्रम मानला होता. भांडवलशाहीने निर्माण केलेली सुबत्ता ही साम्यवादी समाजव्यवस्थेची - प्रत्येकाकडून त्याच्या कुवतीइतके घेणाऱ्या आणि प्रत्येकाला त्याच्या गरजेइतके देणाऱ्या व्यवस्थेची आवश्यक पूर्वतयारी आहे असे मार्क्सवाद्यांचे म्हणणे आहे. ह्यामुळे मार्क्सवादी सरकारे भौतिक संपत्तीच्या प्रचंड उत्पादनावर भर देतात. पण रॉय ह्यांना हा दृष्टिकोनच अमान्य होईल. सर्व व्यक्तींना आपल्या स्वतःच्या दैनंदिन जीवनात स्वायत्ततेचा जास्तीत जास्त प्रत्यय येईल, व्यक्तिस्वातंत्र्याचा परिपोष घडवून आणील अशीच अर्थव्यवस्था इष्ट ठरेल म्हणजे इतिहासाच्या कोणत्या एका क्षणी आदर्श समाजव्यवस्था अवतरणार आहे आणि तो क्षण जवळ आणण्याची इतिहासदत्त कामगिरी बजावणे हे प्रत्येकाचे कर्तव्य आहे असे ते मानीत नाहीत. जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांत व्यक्तींना येथे आणि आता स्वातंत्र्य आणि सहकार्य ह्या मूल्यांचा प्रत्यय आला पाहिजे. तो किती प्रमाणात येईल हे अनेक गोष्टींवर, भौतिक परिस्थितीवर, इतिहासप्राप्त सामाजिक परिस्थितीवर, माणसाने अगोदर साधलेल्या प्रगतीवर, त्याच्या प्रयत्नांवर अवलंबून राहील. पण ही मूल्ये जीवनात, वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनात, मूर्त करण्यासाठी अगोदर पूर्वतयारी करायची आणि ती पूर्ण झाली, की त्यांना मूर्त स्थान द्यायचे ही विचारपद्धतीच रॉय यांना अमान्य आहे. ही मूल्ये सतत, प्रत्येक क्षणी, साधेल





त्या प्रमाणात, जीवनात उतरावयाची असतात. इतिहासाला स्वतःचा आशय नसतो आणि दिशा नसते. माणसांचे ज्ञान मर्यादित असते, कुवत मर्यादित असते व म्हणून अनुकूल परिस्थिती निर्माण करण्यात त्यांना मर्यादित यश लाभते. हे खरे असले तरी, त्या प्रमाणात माणसे परिस्थितीला वळण देऊ शकतात, त्या प्रमाणात त्या परिस्थितीला कोणते वळण देतील हे त्यांच्यावर अवलंबून असते. उदा. जर पुरेशा माणसांनी पुरेशा निश्चयाने असे ठरविले, की भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेऐवजी छोट्या, सहकारी तत्त्वावर चाललेल्या उद्योगधंद्यांचे जाळे असलेली अर्थव्यवस्था स्थापन करायची तर बऱ्याच प्रमाणात ही गोष्ट ते साधू शकतील. मात्र त्यांचा निश्चय पाहिजे, आवश्यक ते ज्ञान त्यांना असले पाहिजे. तेव्हा लोकशिक्षण हे सामाजिक परिवर्तनाचे सर्वात प्रभावी साधन आहे. लोकशिक्षण म्हणजे मानवी प्रकृतीविषयीचे, माणसाच्या नैसर्गिक परिसराविषयीचे सामाजिक संस्था, व्यवस्था ह्यांच्या होणाऱ्या परिणामांविषयीचे ज्ञान सामाजिक फैलावणे. माणसांना स्वाभाविकपणे स्वातंत्र्याची आणि ज्ञान ग्रहण करण्याची ओढ असते. ते धर्माची, रूढीची, परंपरेची, एखाद्या तात्त्विक दर्शनाची गुलामगिरी स्वीकारीत असतील तर, आपल्या स्वाभाविक प्रवृत्तीचा अव्हेर करून ते असे करीत असतात आणि ह्याचे कारण मानवी प्रकृतीविषयीच्या, विश्वाविषयीच्या, समाजधारणेच्या नियमांविषयीच्या त्यांच्या गैर कल्पना. त्यांच्यापुढे दुरुस्त कल्पना सातत्याने मांडल्या तर, स्वतःच स्वतःभोवती घालून घेतलेल्या गुलामगिरीच्या कुंपणातून ते बाहेर पडतील.

पण एक प्रश्न असा, की माणूस या कुंपणात शिरलाच कसा किंवा सापडलाच कसा? माणसाची मूळची स्वातंत्र्याची प्रेरणा, विवेकशीलता लोपलीच कशी? ह्याचे उत्तर देता येईल. ज्ञान हळुहळू वाढते. आणि चूक कल्पना दुरुस्त करीत करीत ते वाढते. तेव्हा सुरुवातीचे ज्ञान केवळ अपुरे असते असे नाही. ते विकृत असते. आणि त्याचा परिणाम व्यवहार विकृत होण्यात होतो. दुसरा महत्त्वाचा प्रश्न असा; ज्या अर्थाने रॉय ह्यांना विवेकशीलता अभिप्रेत आहे त्या अर्थाने माणसाच्या ठिकाणी सत्य समजून घेण्याची कुवत आणि ते स्वीकारण्याची प्रवृत्ती असून भागत नाही. स्वतःच्या स्वातंत्र्याएवढीच दुसऱ्याच्या स्वातंत्र्याची कदर करण्याची वृत्तीही ह्या विवेकशीलतेत अंतर्भूत आहे. म्हणजे माणसाला आपण होऊन स्वार्थावर मर्यादा घालता आली पाहिजे. माणूस हिशोबाने समंजसपणे वागू शकेल. आपल्या स्वार्थावर काही प्रमाणात मर्यादा घालून घेतल्यानेच तो आपल्याला जास्तीतजास्त यशस्वीपणे साधता येईल, हे तो ओळखेल. पण स्वार्थाचे गणित सोडवू शकणारी विवेकशीलता वेगळी आणि दुसऱ्यांच्या हिताचे मूल्य आपल्या हिताच्या मूल्याइतकेच आहे हे ओळखणारी 'अपक्ष' दृष्टिकोन धारण करू शकणारी विवेकशीलता वेगळी. ह्या दुसऱ्या विवेकशीलतेच्या दृष्टीने पाहता माणूस जितका विवेकशील आहे, तितकाच तो अविवेकी आहे असे प्रथमदर्शनी तरी वाटेल. काही अपवादात्मक माणसे सर्वकाल विवेकी असतात आणि काही अपवादात्मक माणसे अपवादात्मक काळी विवेकशील असतात. बहुसंख्य माणसे अनेक प्रसंगी विवेकशील असतात आणि अनेक प्रसंगी अविवेकी असतात. माणूस मूलतः प्रकृतीनेच विवेकशील असतो ही रॉय यांची श्रद्धा आहे. परस्परविरोधी वर्गांच्या संघर्षातून वर्गविहीन समाज अटळपणे उदयाला येईल ही मार्क्सची श्रद्धा होती. प्रत्येक माणूस ईश्वराचा अंश असल्यामुळे शुद्ध चित्ताने त्याच्या सद्सद्बुद्धीला आवाहन केले तर तो प्रतिसाद देईलच ही गांधीजींची श्रद्धा होती. समाजाचे आमूलाग्र परिवर्तन करून त्याचे आदर्श रूप त्याला देण्याचे ध्येय जो व्यवहार्य म्हणून स्वीकारतो त्याला अशी श्रद्धा बाळगण्याशिवाय गत्यंतर नसते.

गांधीजी - एक साधक

गांधीजी एक नैतिक साधक होते आणि त्यांची नैतिक साधना त्यांच्या अध्यात्मिक साधनेचा एक भाग होता आणि साधन होते. सत्य साधणे हे ह्या अध्यात्मिक साधनेचे उद्दिष्ट होते. पण सत्य म्हणजे केवळ बुद्धीने ग्रहण करायचे ज्ञानरूप सत्य नाही. ते व्यवहार्य सत्य आहे. आपली सत्य प्रकृती ओळखून तिला अनुसरून जगणे म्हणजे हे सत्य साधणे. हे विश्व एका चैतन्यतत्त्वाचा आविष्कार आहे, हे चैतन्य साऱ्या विश्वव्यापाराचे नियमन करते, आपण आणि इतर सारी माणसे (आणि इतर सर्वच काही) ह्या चैतन्याचे अंश आहोत असे सत्य थोडक्यात मांडता येईल, पण ह्या सत्याप्रमाणे कसे जगावे हे थोडक्यात मांडता येणार नाही. ते प्रत्येकाला स्वतःच्या अनुभवाने, सतत आत्मपरीक्षण करीत, आपल्या चुका ओळखत, दुरुस्त करीत, दुसऱ्यांच्या अनुभवांचा लाभ घेत ठरवावे लागते. गांधीजींचा हा दृष्टिकोन अध्यात्मिक आहे आणि परंपरेने तो भारतात दृढमूल आहे. पण ह्या परंपरेला गांधीजींनी एक वेगळेच वळण दिले.

अनुभवाने, चिंतनाने, विचाराने जे सत्य म्हणून मी ओळखतो ते सत्य माझ्यावर बंधनकारक असते. त्याला

अनुसरून मी जगलो नाही तर मी सत्याशी प्रतारणा केली असे होईल. मी दुसऱ्यापासून सत्य आयते स्वीकारले तर सत्य ओळखून तसे वागायची माझी जबाबदारी मी पार पाडली नाही असे होईल. उसने घेणे हा आपद्‌धर्म आहे. ती नेहमीची रहाटी होऊ शकत नाही. म्हणजे ह्या विशिष्ट प्रसंगी किंवा ह्या प्रकारच्या प्रसंगी मी कसे वागावे हे माझे मला ओळखावे लागते; मी दुसऱ्याचा सल्ला घेईन, अशा प्रसंगी वागायची नेहमीची प्रथा काय आहे हे जाणून घेईन, पण अखेरीस काय करणे योग्य आहे हे माझ्या सद्‌सद्‌बुद्धीला ठरवावे लागते. माझी सद्‌सद्‌बुद्धी चूक करणार नाही. पण तिची चूक झाली हे कळले की, ती दुरुस्त करण्याची शक्यता निर्माण होते. आपल्या चुका प्रांजळपणे स्वतःशी व इतरांशी कबूल करणे ही स्वतःला सुधारण्याची एक महत्त्वाची पायरी आहे. सत्य काय आहे हे जाणून घेण्याची आपली जबाबदारी इतर कुणावर किंवा कशावर सोपवून आपण तिच्यापासून मुक्त होऊच शकत नाही. ती आपल्याला नम्रत्वे, दृढनिश्चये पार पाडावीच लागते. थोडक्यात, गांधीजींनी व्यक्तींचे निर्णयस्वातंत्र्य मानले. व्यक्तीची जबाबदारी आणि व्यक्तीचे स्वातंत्र्य ह्या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. काळाच्या ओघात पिढ्यांच्या अनुभवाने गांधीजींनी परंपरेचे म्हणून किंवा धर्मग्रंथाचे म्हणून प्रामाण्य मानले नाही. परंपरेचे किंवा धर्मग्रंथांचे आदराने पण चिकित्सकपणे परीक्षण करण्याची, त्यात सत्य काय आहे आणि असत्य काय आहे हे ठरविण्याची, सत्याचा स्वीकार आणि असत्याचा त्याग करण्याची व्यक्तीची जबाबदारी व्यक्ती टाळू शकत नाही. परंपरेशी असलेला सांधा नष्ट न करता परंपरेच्या जोखडातून धर्मांची मुक्तता गांधीजींनी केली.

सत्य हे गांधीजींच्या मते व्यवहार्य असल्यामुळे गांधीजींनी विचार आणि कृती ह्यांची अभेद्यता स्वीकारली होती. सत्य व्यवहार्य असते ह्याचा अर्थ असा की, सत्याला अनुसरून जगले पाहिजे आणि सत्याला अनुसरून सुसंगतपणे जगता आले पाहिजे. जे व्यवहारात टिकत नाही, म्हणजे ज्याला अनुसरून सुसंगतपणे जगता येत नाही ते सत्य नव्हे. गांधीजींना उपपत्तीत विज्ञानात, केवळ वस्तूंचे स्वरूप समजून घेण्यात जो आनंद असतो त्यात रस नव्हता. आपण कसे जगावे, काय करावे, ते नेमके कसे करावे हे समजून घेण्यात आणि तसे करण्यात त्यांना रस होता. पण आपण काय करावे, ते का करावे, कसे करावे ह्याविषयीच्या आपल्या कल्पना अतिशय स्वच्छ नसतील तर आपली कृती बिघडेल ही भीती त्यांना होती. ह्यामुळे आपल्या कृतींच्या बारीकसारीक तपशीलांविषयीचेही आपले अनुभव ते इतरांना सांगत व त्यांचे ऐकून घेत.

रॉय यांचा सर्वसमावेशक ज्ञानमार्ग

रॉय हे पाश्चात्त्य वैचारिक परंपरेतून मार्क्सद्वारा आपल्या नवमानवतावादाकडे आले होते. मध्ययुगीन समाजातून आधुनिक समाजाचा विकास होण्याच्या ह्या कालखंडात युरोपमध्ये जे वैचारिक मंथन झाले त्याला समाजपरिवर्तनाचे एक अंग होते तसेच शुद्ध वैचारिक असेही अंग होते. म्हणजे समाजाची घडी कशी असावी, ती कशी बसवावी, व्यक्तिव्यक्तींमधील परस्परसंबंध कसे असावेत, अर्थव्यवस्थेचे संघटन कोणत्या तत्त्वांवर करावे इ. प्रश्नांचा जसा विचार ह्या अवधीत झाला तसा माणसाची प्रकृती, मानवी समाजाची घडण समजून घ्यावी असाही प्रयत्न झाला. प्राकृतिक विज्ञानात माणसाविषयीचे ज्ञान मिळवून संग्रहित करावे अशी कल्पना होती. ह्या साऱ्यांचा रॉय ह्यांच्यावर प्रभाव होता. एका सर्वंकष, सर्वसमावेशक व्यवस्थेत सर्व ज्ञान एकत्रित करून त्याच्या पार्श्वभूमीवर मानवी प्रकृतीचा आणि इतिहासाचा अर्थ लावायची हेगेलची महत्त्वाकांक्षा होती, आणि ती त्याने पार पाडली. अशा ज्ञानाच्या सर्वसमावेशक समन्वयाच्या अधिष्ठानावरच मानवी जीवनाचा अर्थ लावता येतो आणि समाजपरिवर्तनाची कृती उभारता येते हे मार्क्सचे गृहीत कृत्य त्याने हेगेलपासून घेतले आणि त्याचा रॉय ह्यांच्यावर अखेरपर्यंत पगडा होता. गांधीजींना असे केवळ वैचारिक स्वरूपाचे कुतूहल नव्हते. ते नैतिक साधक होते. आपले हेतू शुद्ध असावेत, आपले आदर्श प्रत्यक्षात उतरविण्याचे आपले प्रयत्न अखंडपणे चालू राहावेत, त्यात शैथिल्य येऊ नये एवढे साधण्यासाठी आपल्या सर्व शक्तींचा विनियोग ते करीत. इतर गोष्टींविषयी ते स्वतः उदासीन होते. पण त्यांच्या विरुद्ध नव्हते. माणसे आपापल्या स्वाभाविक प्रेरणेनुसार शास्त्रज्ञ, चित्रकार, कवी इ. बनतील हे उघड होते. त्यांचा आग्रह एवढाच राहिला की, उदा. शास्त्रज्ञाची शास्त्रीय संशोधनामागची प्रेरणा शुद्ध राहिली पाहिजे. ती स्वार्थाने, आपल्या ज्ञानाचा उपयोग इतरांवर सत्ता गाजविण्यासाठी आपण करू, ह्या मोहाने डागळता कामा नये. आणि विशेष महत्त्वाची गोष्ट ही की, विज्ञानाने आपण सार्वभौम आहो, असा दावा करण्याचा मोह टाळला पाहिजे. चांगल्या जीवनाचा सुसंगत भाग म्हणून विज्ञानाची साधना झाली पाहिजे. ह्या अर्थाने ज्यांना गांधीवादी वैज्ञानिक म्हणता येईल अशा अनेक वैज्ञानिकांचा उल्लेख





करता येईल. उदा. आइनस्टाइन. पण गांधीजींच्या प्यूरिटन नीतीला भारताच्या त्या काळच्या व आजच्या भारताच्या वास्तव परिस्थितीच्या संदर्भात एक विशेष अर्थ आहे. ज्या देशात बहुसंख्य लोक दारिद्र्यरेषेवर जगत आहेत, त्या देशात त्यांना किमान मानवी प्रतिष्ठा प्राप्त व्हावी ह्यासाठी सर्व शक्ती खर्च व्हावी हे योग्य आहे. ह्या सामाजिक वास्तवाचा विसर पडू न देता विज्ञान आणि जीवनाच्या इतर 'स्वायत्त' क्षेत्रांचा विकास करावा लागेल. आणि सामान्य लोकांशी दुरावा निर्माण होईल अशी राहणी कुणाचीच असता कामा नये. सत्याचा एक भाग म्हणजे व्यक्तिव्यक्तींमधील परस्परसंबंध. सर्वच माणसे ईश्वराचा अंश असल्यामुळे सर्वांची प्रतिष्ठा समान असते. सत्याची साधना करण्याची कुवत आणि प्रवृत्ती प्रत्येक व्यक्तीच्या ठिकाणी असते, ह्यावर ही प्रतिष्ठा आधारलेली असते. ह्याचा अर्थ प्रत्येकाने इतरांच्या हिताची स्वतःच्या हिताइतकीच कदर केली पाहिजे. ही कदर म्हणजे प्रेम किंवा अहिंसा. पण माणूस स्वार्थामुळे इतरांवर आक्रमण करायला उद्युक्त होतो. असा अन्याय सहन करणारा माणूसही असत्याने वागतो. म्हणजे माणसामाणसांमध्ये ज्या प्रकारचे परस्परसंबंध असले पाहिजेत - समानतेचे, आस्थेचे, प्रेमाचे - त्यांच्याशी विसंगत ठरेल असे वागतो. तेव्हा अन्याय दूर करण्याचा निकराचा प्रयत्न करणे हा सत्याच्या साधनेचा भाग आहे. स्वतःवरील अन्याय किंवा इतरांवरील अन्याय. पण अन्याय करणाराही सत्याचा, सुप्त का होईना, साधक असतो. त्याने अन्याय केला आहे हे त्याला पटवून देता येते. त्याला हे पटवून देण्याचा सतत प्रयत्न करीत राहणे, त्याच्या सदसद्‌बुद्धीला आवाहन करणे आणि स्वतः होऊन तो दूर करायला त्याला प्रवृत्त करणे हा सत्याचा आग्रह धरून अन्यायाविरुद्ध केलेल्या संघर्षाचा आवश्यक भाग असतो. या संघर्षाला सहकार्याचे अधिष्ठान असते आणि त्याची परिणतीही सहकार्यात व्हायची असते. इतरांनी केलेल्या अन्यायाविरुद्ध केलेला संघर्ष जर सत्याच्या आग्रहावर आधारलेला असेल, तर सत्याग्रहाचे हेतूही शुद्ध असतात. आपण अन्यायाविरुद्ध संघर्ष करीत आहो, अन्याय करणाऱ्या व्यक्तीविरुद्ध नाही, अशी आपली खात्री असली पाहिजे; आणि आपण कोणत्याही बाबतीत इतरांवर अन्याय करीत नाही अशी खबरदारी घेतली पाहिजे. पण ही चित्ताची शुद्धताही सत्याग्रही मार्गाने जगत जगतच कमावता येते. चित्त शुद्ध होईपर्यंत मी संघर्ष करणार नाही असे म्हणणे म्हणजे पूर्वतयारी होईपर्यंत मी सत्याचा आग्रह धरणार नाही असे म्हणण्यासारखे आहे आणि ते हास्यास्पद आहे.

गांधीजींनी भारतीय माणसाला त्याची प्रतिष्ठा, स्वाभिमान आणि लढण्याची शक्ती दिली. उज्ज्वल भूतकालाच्या स्मृतीवर ही प्रतिष्ठा आधारलेली नव्हती; किंवा उज्ज्वल भविष्याचे वाहक आपण आहो ह्या दाव्यावरही ती आधारलेली नव्हती. माणूस म्हणून आपल्या प्रकृतीशी इमान राखत आपण अन्यायाविरुद्ध ठामपणे उभे राहू शकतो ह्या प्रत्ययावर आधारलेली होती. अशा जगण्यातूनच आपल्या माणुसकीचा, आपल्यातील दिव्य तत्त्वाचा परिपोष होतो. सत्य हे कधीतरी प्राप्त करून घ्यायचे आहे असे साध्य नव्हे. सत्याची साधना आता आणि तेथे, प्रत्येक क्षणी करायची असते. आणि या साधनेतूनच आपण आपल्याला आणि इतरांना सुधारतो.

भिन्न परंपरांची जवळीक

सत्याची साधना करायची तर, स्वार्थ सोडला पाहिजे. माणसाला जगण्यासाठी सामग्री लागते. पण आपण संपत्तीचा संग्रह केला तर, तो सुरक्षित राखण्यासाठी, वाढविण्यासाठी इतरांवर अन्याय करायला आपण प्रवृत्त होऊ. सुखाची लालसा वाढली तर, सत्याच्या साधनेपासून आपण विचलीत होऊ. तेव्हा सत्याचा साधक म्हणून जगण्यासाठी जेवढे आवश्यक असेल तेवढेच आपण घ्यावे. ह्यापेक्षा अधिक घेणे म्हणजे चोरी करण्यासारखे आहे. जे आपले नाही ते हस्तगत करण्यासारखे आहे. ह्या साऱ्या विचाराला अध्यात्मिक बैठक आहे ह्यात शंका नाही. पण ह्यामागचे एक तत्त्व असे, की आर्थिक व्यवस्था ही अनेक अर्थशास्त्रज्ञ मानतात तशी स्वायत्त नसते. माणसाचा साराच आर्थिक व्यवहार, संपत्तीचे उत्पादन व वाटप, हा चांगले जीवन जगण्याचाच एक भाग असतो व त्याचे एक साधन असते. संपत्तीची बेदरकारपणे निर्मिती करणे व तिचा बेदरकारपणे उपभोग घेणे म्हणजे माणसाच्या प्रकृतीशी आणि मानवेतर विश्वाशी केलेला द्रोह आहे.

चांगले जीवन म्हणजे सत्याला वाहिलेले जीवन. सत्याचा साधक स्वयंशासक आणि स्वयंशासित असतो. अशा व्यक्तींचा समाज सहकार्यावरच आधारता येतो. त्याची अर्थव्यवस्था त्याच्या ह्या स्वरूपाला अनुरूप असावी लागते. रॉय आणि गांधी हे भिन्न वैचारिक परंपरांतून आलेले दोन महापुरुष. पण व्यावहारिक पातळीवर ते एकमेकांच्या किती जवळ आले आहेत हे पाहून आश्चर्य वाटल्याशिवाय राहत नाही.



तर्कतीर्थांचे धर्मचिंतन - शोध व बोध

शं० रा० तळघट्टी

१. माणसाच्या व्यक्तिगत व सामाजिक जीवनाचे नियंत्रण करणारी 'धर्म' ही मूलभूत, व्यापक आणि सामर्थ्यसंपन्न संस्था असल्याचे मानवेतिहासावरून आपणास दिसून येते. जगातील सर्व प्रदेशांमध्ये, इतिहासपूर्व काळापासून आजतागायत, आढळून येणाऱ्या सर्व मानवी समाजांमध्ये या ना त्या स्वरूपात धर्म प्रभावी असल्याचे आपणास इतिहास सांगतो. याची कारणे दोन - अ) धर्म-भावना ही मानवी स्वभावातच अंगभूतपणे वास करते. *"धर्मो हि एको अधिको विशेषो । धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः ।।"* या सुभाषितात मानव प्राण्याचे वैशिष्ट्य म्हणूनच तिचा उल्लेख केला आहे. ब) दुसरी गोष्ट म्हणजे सुस्थिर समाज-जीवनासाठी धर्माची असलेली आवश्यकता (निदान धर्म आवश्यक असल्याची समाजघटकांची धारणा.) ही धारणा व्यक्त करणारे प्रसिद्ध वचन म्हणजे - *"धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा ।"*. या कारणांनी धर्माला मानवी जीवनात व परिणामतः मानवी संस्कृतीमध्ये, केंद्रवर्ती स्थान प्राप्त होणे साहजिकच म्हणावे लागेल. अशा 'धर्माला', 'संस्कृती'सह, आपल्या आयुष्यभरच्या चिंतनाचा मुख्य विषय म्हणून निवडण्यात तर्कतीर्थांची मर्मग्राही आणि विवेकी दृष्टी दिसून येते. इतरही काही विचारवंतांच्या चिंतनाचा 'धर्म' हा विषय असल्याचे दिसते. - उदा. : म.म. काणे, विद्वद्रत्न दफ्तरी, न्या. रानडे, विवेकानंद इत्यादी. तर्कतीर्थांनी त्यांचा संक्षिप्त परामर्शही घेतला आहे. (हिंदु, स. प्र. २). परंतु विचारवंत म्हणून तर्कतीर्थांचे स्वतंत्रप्रज्ञ धर्म-चिंतन या सर्व विचारवंतांमध्ये उठून दिसणारे आहे. शास्त्रीजींच्या मते इतरांच्या चिंतनात "धर्मतत्त्वांची बुद्धिवादी व मूलगामी चिकित्सा नाही" (पृ. ८६). ती त्यांनी केली आहे. त्यांच्या विचारांना येथे "धर्म-चिंतन" असे म्हटले असले तरी त्यांनी स्वतः आपल्या ग्रंथांना "धर्म समीक्षा" असे नाव दिले आहे. याचा अर्थ त्यांचे चिंतन समीक्षात्मक आहे. त्यांचे मुख्य ग्रंथ दोन - (एक) हिंदुधर्माची समीक्षा; व (दोन) सर्वधर्मसमीक्षा. पण माझ्या दृष्टीने "वैदिक संस्कृतीचा विकास" हा त्यांचा ग्रंथही तितकाच महत्त्वाचा आहे. एवढेच नव्हे तर १९२८ साली प्रसिद्ध झालेला "आनंदमीमांसा" हा लघुकाय पण गुणाने मोठा ग्रंथही त्यांचे चिंतन समर्थपणे आविष्कृत करतो. समीक्षा ही द्विविध असल्याचे दिसते. एक प्रकार म्हणजे समीक्ष्य विषयाचे परीक्षण करून त्यातील गुण आणि दोष दोन्ही दाखवून द्यायचे. दुसरा प्रकार - हा केवळ टीकात्मक; म्हणजे त्यात समीक्ष्य विषयातील केवळ दोष दाखवून द्यायचे. मराठी भाषेत टीकेचा अर्थच ही दुसऱ्या प्रकारची समीक्षा असा होतो. सामान्यपणे वैचारिक टीक करताना एका विशिष्ट तात्त्विक वा तत्सम वैचारिक भूमिका स्वीकारून त्या दृष्टिकोनातून ती (टीका) केली जाते. तर्कतीर्थांचा 'हिंदुधर्माची समीक्षा' हा ग्रंथ अशा प्रकारच्या टीकात्मक समीक्षेचा उत्कृष्ट नमुना आहे. 'हिंदुधर्मावर टीका करणे हे फारच जबाबदारीचे व अवघड काम आहे.'- (प्रास्ताविक पृ. २) असे स्वतः शास्त्रीजी म्हणतात. परंतु ऐतिहासिक जबाबदारी म्हणून त्यांनी हे काम स्वीकारले व परखडपणे हिंदुधर्मातील दोषांचे दिग्दर्शन केले आहे. या प्रकारच्या नकारात्मक (टीकात्मक) समीक्षेची एक अंगभूत उणीव ही आहे की, ज्या वैचारिक भूमिकेवरून टीका केली जाते ती भूमिकाच जर निर्दोष नसेल तर केलेली टीका पण सदोष असते. एक प्रकारचा अभिनिवेश त्यात शिरण्याची शक्यता असते. तसे घडले तर निष्कर्ष हे एकांगी स्वरूप धारण करतात. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या ग्रंथामध्ये हिंदुधर्मावर जी टीका केली आहे ती मार्क्सवादाच्या भूमिकेतून. ही भूमिका म्हणजे ऐतिहासिक भौतिकवाद (Historical Materialism) पहिल्याच व्याख्यानात शास्त्रीजींनी 'ऐतिहासिक धर्मसमीक्षेची तत्त्वप्रणाली' स्पष्ट केली आहे. तिची चर्चा येथे प्रस्तुत नाही. येथील मुद्दा एवढाच की, ही तत्त्वप्रणाली जर सदोष असेल तर त्याआधारे केलेल्या समीक्षेचे निष्कर्षही सदोष असणार.

या पार्श्वभूमीवर 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' आणि 'सर्वधर्मसमीक्षा' या ग्रंथांमधील शास्त्रीजींचे विवेचन अधिक समतोल व मर्मग्राही असल्याचे दिसून येते. पहिल्या प्रकारच्या

अनुक्रमणिका





समीक्षेचा तो उत्कृष्ट नमुना म्हणावा लागेल. हिंदुधर्म आणि संस्कृतीमधील विविध संस्था, त्यामागील विचारसरणी आणि एकूणच त्यांचे ऐतिहासिक कार्य, शास्त्रशुद्ध पद्धतीने समजून घेण्याचा व देण्याचा साधार व सक्षम प्रयत्न शास्त्रीजींनी यशस्वीपणे केल्याचे या ग्रंथामधून दिसून येते. विषयाची व्याप्ती फारच मोठी आहे. तथापि अनेक शास्त्रांच्या मूलगामी अध्ययनाने संस्कारित झालेली तर्कतीर्थांची प्रज्ञा (व प्रतिभा) या विषयाला न्याय देऊ शकेल एवढी प्रगल्भ व व्यापक असल्याचे ग्रंथ वाचताना जाणवते. त्यांचे ज्ञानमय तप निश्चितच प्रखर आहे. हिंदुधर्माचे व संस्कृतीचे अंतरंग उलगडून दाखविण्याचे सामर्थ्य अशा तपोवृद्ध ज्ञान्यांमध्येच असू शकते.

२) 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या ग्रंथातील धर्मचिंतन हे मार्क्सवादाच्या प्रभावाखाली झाले होते. परंतु मी याआधी म्हटल्याप्रमाणे ही भूमिकाच जर सदोष असेल तर टीका व चिंतनही सदोष होणार. मार्क्सवादी गृहीतकृत्याच्या मर्यादांची जाणीव झाल्यानंतरचे त्यांचे धर्मचिंतन अन्य ग्रंथात असल्याने ते मुक्त व समतोल झाले आहे. वैचारिक प्रामाणिकपणा असल्याशिवाय वैचारिक विकास होत नाही, याची साक्ष स्वतः शास्त्रीजींनी 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत दिली आहे. ते म्हणतात, "भारतीय संस्कृतीची टीकाप्रधान मीमांसा आम्ही 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या पुस्तकात पूर्वी केलेली होती. त्यातील दृष्टिकोन व या निबंधातील दृष्टिकोन यांत फरक आहे. 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या पुस्तकावर मार्क्सवादी विवेचनपद्धतीचा प्रभाव अधिक आहे. वर्ग-विग्रहाच्या तत्त्वाची पकड त्यावर अधिक आहे. मानवी विचारांना भौतिक वा आर्थिक उत्पादनपद्धतीच्या मर्यादांचे बंधन वाजवीपेक्षा अधिक प्रमाणात त्यात मानले आहे. उलट, या निबंधात अध्यात्मिक किंवा वैचारिक स्थिर मूल्यांची शक्ती समाजातील भौतिक प्रवृत्तीवर आधिपत्य गाजवू शकते या कल्पनेला महत्त्व दिले आहे. आर्थिक उत्पादनपद्धतीत अनेक स्थित्यंतरे झाली तरी युगानुयुगे आपले सामर्थ्य किंवा प्रभुत्व टिकवणारीही काही मानसिक मूल्ये असू शकतात; या तत्त्वाची जाणीव ठेवून हा निबंध लिहिला आहे." (पृ. ३) याचा अर्थ तर्कतीर्थांचे विकसित धर्मचिंतन हे 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' आणि 'सर्वधर्मसमीक्षा' या उत्तरकालीन ग्रंथांमध्ये पाहावयास मिळते. अर्थात, एक तात्त्विक समीक्षा या दृष्टीने 'हिंदुधर्माची समीक्षा' या पुस्तकाचे महत्त्व अभ्यासकांना निश्चितच वाटत राहील. त्यामधील धर्मचिंतनासंबंधी जे काही प्रश्न उपस्थित होतात त्यांची चर्चा तात्त्विकदृष्ट्या उपयुक्त ठरेल; म्हणूनच केवळ काही महत्त्वाचे प्रश्न मी आपणासमोर मांडू इच्छितो. अर्थातच पहिला प्रश्न समोर येतो तो धर्मसमीक्षेच्या पद्धतीसंबंधी. संस्कृती ही व्यापक संकल्पना आहे. धर्म हे तिच्या वैचारिक वा अध्यात्मिक आविष्काराचे केंद्रवर्ती स्वरूप आहे. तथापि समकक्ष नसल्या तरी समलक्षण संकल्पना म्हणून धर्म व संस्कृती यांच्या समीक्षेमध्ये मूलभूत भिन्नता असणार नाही असे म्हणता येते. शास्त्रीजींना ही गोष्ट मान्य असावी असे त्यांच्या पूर्वोक्त अवतरणावरून दिसून येते.

३) शास्त्रीजींनी धर्मसमीक्षेची ऐतिहासिक पद्धती स्वीकारली आहे आणि हीच पद्धती सर्वांत अधिक योग्य व पुरेशी असल्याची त्यांची धारणा आहे. समाज व त्याची सर्व अंगे इतिहासबद्ध आहेत. धर्म ही हीन अवस्थेपासून उच्च अवस्थेपर्यंत विकास पावलेली ऐतिहासिक घटनांची मालिकाच आहे. त्यातील प्रत्येक विशिष्ट दुवा व त्या सर्व दुव्यांमधील कार्यकारणभाव केवळ बुद्धीच्या साहाय्याने अवगत करून घेणे हे ऐतिहासिक समीक्षेचे स्वरूप आहे. (पृ.३) तिच्या तीन बाजू अशा - अ) धर्मतत्त्वांचे सत्यत्व; ब) धर्मसंस्थांचे ऐतिहासिक प्रयोजन आणि क) धर्मतत्त्वांचा व संस्थांचा ऐतिहासिक कार्यकारणभाव (पृ.११). सामान्य ऐतिहासिक पद्धतीचे स्वरूप थोडक्यात असे आहे. ही पद्धती धर्म वा संस्कृतीचे ऐतिहासिक ज्ञान करून देण्यास निश्चितच उपयुक्त आहे. त्याद्वारा धार्मिक विकासक्रमाचे ऐतिहासिक कारणांसह स्वरूप अवगत होते. या संबंधात प्रश्न असा निर्माण होतो की, हे ऐतिहासिक ज्ञान धर्मांचे सर्वांगीण ज्ञान करून देण्यास पुरेसे आहे काय? धर्म ही अत्यंत गुंतागुंतीची संकीर्ण 'संस्था' आहे. विचार, भावना आणि कृती हे मानवी व्यक्तिमत्त्वाचे तीनही घटक धर्माच्या उद्‌गम आणि विकासाशी आवश्यकपणे संबंधित आहेत. 'धर्मा'मध्ये जसे मानवाचे ज्ञान व्यक्त होते तसेच मानवाच्या आशा, आकांक्षा, मूल्ये, ध्येयवाद इत्यादी गोष्टीही त्यात प्रतिबिंबित झालेल्या असतात. त्यामुळे तौलनिक धर्ममीमांसेचे साहाय्य घेऊनही ऐतिहासिक ज्ञान हे धर्माचे, धर्मभावनेचे अंतरंग पूर्णपणे उलगडून दाखवू शकेल असे वाटत नाही. त्यासाठी निदान धर्माचे मानसशास्त्र समजून घेणे नितांत आवश्यक आहे. याचा अर्थ, ऐतिहासिक समीक्षेप्रमाणेच धर्माची

मानसशास्त्रीय समीक्षा करणे आवश्यक आहे. एका अर्थाने ती अधिक महत्त्वाची म्हणता येईल. कारण ऐतिहासिक घटनांमागे मानवी मन सक्रीय असते. बाह्य आचार वा संस्था म्हणजे माणसाच्या मानसिकतेचे केवळ आविष्कार असतात. संभवतः ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या प्रभावाखाली येण्यापूर्वी लिहिलेल्या 'आनंदमीमांसा' या महत्त्वपूर्ण पुस्तकात स्वतः तर्कतीर्थांनी तात्त्विक सिद्धान्ताच्या परीक्षणाच्या तीन रीती सांगितल्या आहेत. विशेष म्हणजे त्यांत ऐतिहासिक पद्धतीचा उल्लेख नाही. त्या पद्धती म्हणजे - अ) प्रमाणांनी वस्तूची किंवा विषयाची सिद्धी, म्हणजे प्रमाणपद्धती. ब) मानसशास्त्रीय परीक्षण, म्हणजे मानसिक पद्धती. क) नीतिशास्त्रीय परीक्षण, म्हणजे नैतिक पद्धती. (पृ.५). पुढे ते असे सांगतात की, आनंदसिद्धांताचा विचार मुख्यतः दुसऱ्या व तिसऱ्या पद्धतीने करावयाचा आहे. येथे ही गोष्ट सांगणे आवश्यक आहे की, शास्त्रीजींनी 'आनंदमीमासा' ग्रंथात मीमांसा केली आहे ती औपनिषदिक आनंदसिद्धांतांची; आणि तो *'जयिष्णु आर्यांच्या वेदांतातील परम सिद्धान्त'* असल्याचे ते सांगतात (पृ.४). पहिल्या प्रमाणपद्धतीने आनंदमय तत्त्वाचे परीक्षण करता येत नाही हे सांगताना ते म्हणतात - 'प्रमाणाने किंवा तर्काने आनंदमय तत्त्वाचे परीक्षण करण्याची शक्ती प्रस्तुत लेखकाचे ठायी नाही. *'नैषा तर्केण मतिरापनेया*। (कठ. १-२-९)' हे तर्कतीर्थांचे विधान आहे! ही गोष्ट धर्मसमीक्षेला विशेषत्वे लागू होते. कारण हे 'आनंदमय तत्त्वच' हिंदुंच्या धर्मसंकल्पनेचा मूलाधार आहे. पुरुषार्थ, अभ्युदय, निःश्रेयस या सर्व मूल्यात्म संकल्पनांचा आनंदमयतत्त्वाशी साक्षात संबंध आहे, आणि धार्मिक जीवन हे मूल्यांकित जीवन आहे. या संदर्भात 'भव्य' धर्म आणि 'भूतवस्तु' ब्रह्म यांच्या स्वरूपातील शंकराचार्यांनी दाखवून दिलेली भिन्नता विशेष महत्त्वाची आहे. तात्पर्य, धर्मपरीक्षणासाठी मानसशास्त्रीय व नैतिक पद्धती मौलिक महत्त्वाच्या आहेत.

सामान्य ऐतिहासिक पद्धतीसंबंधी एवढे सांगितल्यावर - ऐतिहासिक भौतिकवादासंबंधीची शास्त्रीजींची बदललेली भूमिका थोडक्यात पाहू. "आर्थिक पद्धती हा संस्कृतीचा प्राण आहे असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. संस्कृतीच्या सर्व अंगांची प्रगती आर्थिक प्रगतीचे आनुषंगिक पर्यवसान होय. असे त्याच्या म्हणण्याचे तात्पर्य आहे... हा मार्क्सवादी दृष्टिकोन दिसण्यात फार सुसंबद्ध दिसतो. परंतु इतिहासाची साक्ष आणि तात्त्विक पृथक्करण यांचा यास पूर्ण पाठिंबा मिळत नाही... म्हणून अर्थमूलक सर्वांगीण प्रगतीची कल्पना तपशीलवार तपासली असता निर्दोष ठरत नाही." (वैदिक संस्कृतीचा विकास, आ.१ ली, पृ. ११-१२). त्यांचे स्वतःचे मत आहे - "परंपरेने प्राप्त झालेल्या उच्चतम मूल्यांच्या संरक्षणाने आणि नवीन उच्चतम मूल्यांच्या आविष्कारानेच संस्कृतीची प्रगती होत असते." (पृ.१२). हेच त्यांच्या धर्मचिंतनाचेही सूत्र असल्याचे दिसून येते. धर्म व संस्कृतिविषयक अनेक महत्त्वाच्या विषयांचा त्यांनी ऊहापोह केला आहे. त्या सर्वांचा परामर्श घेणे शक्य नाही. त्यांपैकी काहींच्या आधारे शास्त्रीजींच्या चिंतनाचा मागोवा घेऊ.

४) धर्ममीमांसेमध्ये धर्मलक्षण व धर्मप्रमाण हे दोन विषय सर्वाधिक महत्त्वाचे आहेत. प्रारंभीच एक प्रश्न निर्माण होतो. तो 'धर्म' या संज्ञेविषयी. इंग्रजी 'रिलिजन' आणि भारतीय हिंदू परंपरेतील 'धर्म' सांकल्पनिक दृष्ट्या एकच आहेत का? विशेषतः धर्माचे पुरुषार्थ म्हणून जे स्वरूप आहे त्याचा गाभा 'नीती' - (नैतिक मूल्ये, नैतिक नियम व कर्तव्ये इ.) हा आहे. धर्माचे दुसरे रूप 'ईश्वरोपासनापंथ' हे आहे. ख्रिश्चन, इस्लाम या ऐतिहासिक धर्मांप्रमाणेच (रिलिजन) 'हिंदू' हाही एक धर्म आहे असे गृहीत धरून 'रिलिजन' आणि 'धर्म' हे एकार्थक आहेत असे सामान्यपणे मानले जाते. तर्कतीर्थांनी या प्रश्नाची स्पष्टपणे चर्चा करून काही निष्कर्ष काढल्याचे दिसत नाही. मात्र धर्मविकासाचे तीन स्तर हिंदुधर्मात सापडतात असे ते म्हणतात; ते स्तर म्हणजे - अ) जादू, निसर्ग-भूत-पितृ, पूजा; ब) मानवसदृश देवतासमूह पूजा व शक्ती-पूजा; क) एकेश्वरवाद, ब्रह्मवाद व तत्त्ववाद (हिंदु, समीक्षा पृ.११३). त्यांच्या मते "एकेश्वर व सर्वेश्वर मानणारा भक्तिसंप्रदायच धर्मसंस्थेची खरी परिणती होय." (पृ.१२२) मला असे वाटते की, सांकल्पनिक सुस्पष्टतेच्या दृष्टीने 'धर्म' आणि 'रिलिजन' यांच्यामध्ये, आणि 'रिलिजन' या दृष्टीने 'हिंदू' व 'ख्रिश्चन', 'इस्लाम' हे प्रेषित-धर्म यांच्यामधील भेदांचे स्वरूप जाणणे इष्ट होईल.

या संदर्भात आणखी एका ऐतिहासिक स्वरूपाच्या प्रश्नाचा उल्लेख करणे आवश्यक आहे. आज ज्या धर्माला आपण 'हिंदुधर्म' या नावाने ओळखतो त्याला प्राचीन काळी केवळ 'धर्म' या सामान्य नावानेच उल्लेखिलेले आढळते. त्याला 'हिंदू' हे नामाभिधान केव्हा, कसे व कोणत्या अर्थाने प्राप्त





झाले, याचा ऐतिहासिक आढावा हिंदुधर्माच्या स्वरूपावर प्रकाश टाकू शकेल. शास्त्रीजींच्या समीक्षेमध्ये या प्रश्नाचाही ऊहापोह आढळत नाही. मात्र 'संस्कृती'संबंधात ते म्हणतात - "भारतीय संस्कृती म्हणजे मुख्यतः हिंदुसंस्कृती होय... हिंदुसंस्कृती ही वैदिक संस्कृतीचेच विस्तार पावलेले स्वरूप होय. वैदिक संस्कृतीच्या परिणत ध्येयवादाच्या प्रेरणेने हिंदुसंस्कृती निर्माण झाली आहे." (वैदिक सं. विकास, प्रस्तावना, पृ.१३). याचा अर्थ हा 'धर्म', 'वैदिक धर्म' होय. कर्मकांड, उपासनाकांड आणि औपनिषदिक ज्ञानकांड या रूपांत विकसित होऊन तो विश्वात्मक धर्मात परिणत झालेला दिसतो.

शास्त्रीजींनी स्वतः सांगितलेले धर्माचे सामान्य लक्षण असे - "अलौकिक शक्तीच्या कल्पनेवर आधारलेले व श्रेयस्कर मानलेले मानवी आचरण म्हणजे धर्म." (हिंदु, सं.पृ.५८). येथे श्रेयस म्हणजे व्यक्तीचे, वर्गाचे किंवा समाजाचे हित. सामान्यपणे ईश्वराच्या (देवतेच्या) रूपात शक्तीची कल्पना केली जाते. येथे मुख्यतः भक्ती वा उपासनामार्गाचा अवलंब करून ईश्वरी शक्तीला प्रसन्न करून घेण्यासाठी कराव्या लागणाऱ्या आचरणाला - क्रियांना - धर्म म्हटले आहे. या अर्थाचा विस्तार करून असे म्हणता येईल की, शक्तिउपासनेद्वारा व्यक्ती व समाजाचे हित साधणारे आचरण म्हणजे धर्म. 'हित' ही संकल्पना धर्मविचारात केंद्रवर्ती आहे असे दिसून येते. पण शास्त्रीजींचा भर आहे तो 'अलौकिका'वर. तेथे श्रद्धेला अवसर प्राप्त होतो. सुधारलेल्या धर्माविषयी ते सांगतात की "नैतिक आचरण (सद्‌गुण) हा त्याचा गाभा आहे. परंतु त्यांच्या मते सगळ्या धर्मसंस्था नीतीची स्थापना अलौकिक शक्तीच्या अधिष्ठानावरच करतात, आणि नीतीचा संबंध पारलौकिक जीवनाशी जोडतात." (पृ.५९). प्रस्तुत विवेचनात 'अलौकिक' ही संकल्पना केंद्रवर्ती आहे. तिचे स्वरूप शास्त्रीजींच्या शब्दांत असे- "तर्कशास्त्राच्या नियमांच्या आधारे बुद्धिद्वारा किंवा अनुभवाने व प्रयोगाने, ज्या वस्तूंची तपासणी करीता येत नाही अशा वस्तू अलौकिक होत." (पृ.६०). अमर आत्मा, देवता, ईश्वर, निर्गुण ब्रह्म, अपूर्व मंत्रसामर्थ्य, नरक, मोक्ष इत्यादी धर्मशास्त्रोक्त वस्तू बुद्धिगम्य नसल्याने अलौकिक होत. आणि 'बुद्धिगम्य' याचा अर्थ विज्ञानातील वस्तूंच्या अवगतीसाठी जी वौद्धिक पद्धती वापरतो तिने गम्य. थोडक्यात विज्ञानाव्यतिरिक्त अन्य क्षेत्रेही कमी-अधिक प्रमाणात अलौकिक वस्तूंचा संग्रह करतात, असा याचा अर्थ होता. या मतांचे परीक्षण मी येथे करणार नाही; एवढेच म्हणेन की, मानवी लौकिक जीवन हे केवळ विज्ञानापुरते मर्यादित नाही. मूल्यांचे विश्व हे कदाचित वैज्ञानिक विश्वापेक्षा मानवी हिताच्या दृष्टीने अधिक महत्त्वपूर्ण असेल. स्वतः शास्त्रीजींनी - 'संस्कृती' संकल्पनेची व्यापकता दाखवून तिच्या विकासाची मीमांसाही विस्तृतपणे केली आहे. मुख्य प्रश्न असा, की धर्माचे लक्षण 'पारलौकिका'शी आवश्यकपणे संबद्ध आहे का? 'धर्म' हा 'रिलिजन' असलाच पाहिजे काय? या दृष्टीने महाभारत व वैशेषिक सूत्र यांनी केलेले धर्माचे लक्षण विशेष चिंतनीय आहे. ते थोडक्यात पाहू.

"धारणात् धर्ममित्याहुः ।" हे वचन सर्वज्ञात आहे. प्रजेचे, समाजाचे धारण करतो तो धर्म... पुढे लागलीच 'अहिंसा' व 'प्रभव' ही धर्माची लक्षणे व्यासांनी सांगितली आहेत. धारण व प्रभव (याचा अर्थ 'विस्तारवाढसामर्थ्य' असा शास्त्रीजी करतात) मिळून 'अभ्युदय' असा एक शब्द वापरता येईल. महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे धर्माचे प्रयोजन 'लोकयात्रा' म्हणजे लोकव्यवहार नीट चालविणे हे आहे असे व्यास सांगतात - *"लोकयात्रार्थमेवहे धर्मस्य नियमः कृतः ।"* शास्त्रीजींनी तळटीपेत *"लोकव्यवहार-स्थापनं धर्मशास्त्रस्य विषयः ।"* (न्यायभाष्य, ४।१।६२) हे वचन उद्‌धृत केले आहे. (पाहा - हिंदु, स.पृ.६६). त्यांचा निष्कर्ष असा, की व्यासांची धर्मविचारांची भूमिका बुद्धिवादी होती आणि त्याकाळी धर्ममीमांसा ही समाजधारणशास्त्र बनण्याच्या मार्गास लागली होती.

दुसरी प्रसिद्ध व्याख्या वैशेषिक सूत्रात केली आहे ती म्हणजे *"यतः अभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः ।"* ज्याच्या योगे अभ्युदय व निःश्रेयस प्राप्ती होते तो धर्म होय. तर्कतीर्थांच्या मते अभ्युदय म्हणजे ऐहिक किंवा पारलौकिक आनंद व त्याची साधने. आणि निःश्रेयस म्हणजे मोक्ष, शाश्वत किंवा सर्वोच्च अंतिम साध्य. ज्या स्थितीत कशाचीच अपेक्षा राहात नाही, व संपूर्ण समाधान होते अशी स्थिती निःश्रेयस होय. पुरुषार्थाच्या भाषेत अर्थ-काम म्हणजे अभ्युदय, आणि मोक्ष म्हणजे निःश्रेयस असे म्हणता येईल. दोहोंच्याही प्राप्तीसाठी 'धर्म' आवश्यक आहे. दोहोंचेही स्वरूप व्यक्तिगत व सामाजिक हित, कल्याण असे असून त्याचा आशय, 'सुख' वा 'आनंद' हाच आहे. *"सुखं वांछन्ति सर्वेहि तच्च धर्मसमुद्‌भवम् ।"* असे

दक्षस्मृतीत स्पष्ट विधान आहे. *"धर्मात् अर्थश्च कामश्च।"* असे महाभारतकार सांगतात. अहिंसा, सत्य, अपरिग्रह, दान, दया, प्रेम, इत्यादी सद्गुणांच्या समुच्चयाला 'धर्म' असे म्हटले आहे ते याच कारणाने. ही धर्माची उच्च नैतिक संकल्पनाच हिंदुधर्माने प्रमाण मानली आहे. त्यानुसार 'सर्वभूतहितेरताः' असे साधु-संत हे धर्म-मूर्ती होत. यात अलौकिक काही नाही.

५. धर्मप्रमाणविचार हा अत्यंत महत्त्वाचा विषय आहे परंतु प्रस्तुत निबंधाच्या मर्यादेत त्याची चर्चा करणे अशक्यप्राय आहे. एकाच मुद्द्याचा थोडक्यात परामर्श घेऊ; तो मुद्दा आहे शब्दप्रामाण्याचा. धर्माचे (अधर्माचे) ज्ञान धर्मग्रंथ वा धर्मज्ञ पुरुष यांच्या रूपातील शब्दप्रमाणाने होते, असे मानले जाते. *"वेदोऽखिलो धर्ममूलं"* हे मनूचे विधान प्रसिद्ध आहे. तसेच *"चोदना लक्षणोऽर्थो धर्मः।"* ही पूर्वमीमांसेतील व्याख्याही धर्माचे वेदमूलत्व व्यक्त करते. परंतु स्मृतींमध्ये श्रुतीबरोबर अन्य ज्ञापकांचाही उल्लेख आहे. उदा. *"वेदोखिलो धर्ममूलं स्मृतिशीले च तद्विदाम्। आचारश्चैव साधूनां आत्मनस्तुष्टिरेव च।।"* (मनु.२-६) किंवा *"वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः।"* याच्या जोडीला याज्ञवल्क्यस्मृतीने *"सम्यक् संकल्पजः कामो"* चाही उल्लेख केला आहे. धर्माचे तत्त्व अत्यंत गहन - सुदुर्विज्ञेय- असल्यामुळे 'एकसे भले चार' असे ज्ञापक उल्लेखिले आहेत. त्यांच्यामध्ये परस्परमेळ गृहीत आहे. मात्र 'आचार'- अर्थात सद्विचार व सद्भावनापूर्वक सदाचार ही खरी धर्माची (धार्मिकतेची) कसोटी आहे. महाभारताच्या शांतिपर्वातील धर्ममीमांसेचा गौरव तर्कतीर्थांनी स्वतःच केला आहे. (पृ. ७८-८९). त्यातील एक श्लोक विशेषत्वाने उल्लेखनीय आहे - *"सर्वेषां यः सुहृद् नित्यं सर्वेषां च हिते रतः। कर्मणा मनसा वाचा स धर्मं वेद जाजले।।"* (२६२.९) यावर भाष्य करण्याची आवश्यकता नाही.

या संदर्भात आत्मज्ञानविषयक प्रतीतित्रयाचा उल्लेख समर्पक व उद्बोधक होईल. शास्त्रप्रतीती, गुरुप्रतीती आणि आत्मप्रतीती अशा तीन प्रतीतींचा उल्लेख वेदांतात होतो. धर्मप्रमाणाच्या संदर्भातही त्या महत्त्वाच्या आहेत. 'वेद' म्हणजे शास्त्रप्रतीती. *"तस्मात शास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्य व्यवस्थितौ।।"* हे गीतावचन ध्यानात घ्यावे. याचा अर्थ खऱ्या अर्थाने 'वेद-प्रामाण्य' म्हणजे 'शास्त्र-प्रामाण्य' होय. 'आधी केले मग सांगितले' या न्यायाने ज्या सत्पुरुषांनी धर्मतत्त्वे स्वानुभवाने जाणून त्यांच्या सत्यतेची प्रतीती घेतली व मगच जिज्ञासूंना ती सांगितली ते सद्गुरू. महाभारताच्या पूर्वोक्त श्लोकात त्याचे वर्णन आहे. ही गुरुप्रतीती. परंतु शेवटी शास्त्र व गुरू यांच्याकडून प्राप्त झालेल्या ज्ञानाची सत्यासत्यता स्वतःच्या अनुभवाने जाणणे - त्यासाठी श्रवण-मनन-निदिध्यासन (किंवा आचार) यांचा उपयोग करणे ही आत्मप्रतीती. हे अंतिम प्रमाण खरे तर संत म्हणजेच चालता-बोलता धर्म!

६. कर्मसिद्धांत आणि वर्णाश्रमव्यवस्था ही दोन हिंदुधर्माची वैशिष्ट्ये मानली जातात व त्यांवर टीकाही होते. त्यांची सविस्तर चर्चा स्वतंत्रपणे करणे इष्ट आहे. त्यामुळे येथे मी त्यांची चर्चा करणार नाही. त्यांच्यासंबंधी माझी धारणा अशी आहे की, मानवी जीवनासंबंधीच्या अनेक प्रश्नांची उत्तरे शोधताना मांडलेली 'कर्मसिद्धांत'ही स्पष्टीकरणात्मक सिद्धांतसंकल्पना (एक्स्प्लनेटरी हायपोथेसिस) आहे; आणि 'वर्ण'संकल्पना म्हणजे मानसशास्त्रीय 'व्यक्तिमत्त्व-प्रकार' (पर्सनॅलिटी टाइप) ची संकल्पना आहे. .

प्रस्तुत निबंधाला पूर्णविराम देण्यापूर्वी एका अत्यंत महत्त्वपूर्ण विषयाला स्पर्श करणे आवश्यक आहे. तो विषय म्हणजे भागवत धर्म. धर्मसमीक्षेमध्ये शास्त्रीजींनी जरी त्याची दखल घेतलेली नसली तरी वैदिक-संस्कृतीच्या विकासाचा साक्षेपी आढावा घेताना त्यांनी 'भागवत धर्माचे तात्त्विक समालोचन' संक्षेपाने का होईना केले आहे. वैदिक धर्माचाच तो विकास असल्याचे ते सांगतात. (पृ. १६१) माझ्या मते हिंदूंच्या धर्मसंकल्पनेचा, ईश्वरोपासना व नैतिकता या दोन्ही अंगांनी झालेला उत्कृष्ट आविष्कार म्हणजे भागवत धर्म. महाराष्ट्रीय संतांच्या वाङ्मयात आढळणारी त्याची मांडणी अत्यंत उद्बोधक व मनोज्ञ आहे. *'आत्मनो मोक्षार्थं जगत् हिताय च'* प्रतिपादलेल्या वैश्विक धर्माचे स्वरूप त्यातून आपल्या दिव्यत्वाने प्रकट झालेले दिसते. ज्ञानेश्वरांच्या दार्शनिक भूमिकेचे विस्तृत विवेचन मी 'ज्ञानेश्वर विचारदर्शन' या पुस्तकातील लेखांमधून केले आहे. वैदिक कल्पतरूला लागलेले भागवतधर्म हे परिपक्व अमृत फल आहे असे जे भागवत महापुराणाच्या प्रारंभीच म्हटले आहे ते यथार्थ आहे. मुळात श्रीमद्भगवद्गीतेतच मनुष्यपणास -अभ्युदय निःश्रेयसाची प्राप्ती करून देणाऱ्या या विश्व-धर्माची प्रवृत्ती-निवृत्ती या दोन्ही अंगाने मांडणी केली आहे. ज्ञानेश्वरी म्हणजे, नामदेवांच्या शब्दांत *"गीताअलंकार नाम ज्ञानेश्वरी। ब्रह्मानंदलहरी प्रगट*

केली ।।" स्वतः तर्कतीर्थांनी 'सर्वधर्म समीक्षे'च्या प्रस्तावनेत हिंदुधर्म व गीता यांच्याविषयी काढलेले उद्गार महत्त्वाचे आहेत. ते म्हणतात - "हिंदुधर्मातील धार्मिक तत्त्वज्ञान धार्मिक निग्रहातून मानवी समाजांना मुक्त करणारा दृष्टिकोन स्पष्ट रीतीने मांडते. धर्मसंप्रदायांचे आपसातील हिंसक विग्रह टाळण्याचा आणि शेजारधर्माने चिरकाल शांतिमय जीवन जगण्याचा प्रयोग यशस्वी रीतीने हिंदू समाजाने केलेला आहे असे हिंदू धर्माचा इतिहास सांगतो" (पृ. ७) गीतेविषयी ते म्हणतात - "सर्व धर्मांचा महासमन्वय करणारे तत्त्वज्ञान प्रथम भगवद्गीतेने सांगितले आहे." (पृ. ९) वैश्विक दृष्टिकोन स्वीकारल्याशिवाय असे सर्वसमावेशक-व्यापक-तत्त्वज्ञान मांडता येत नाही हे उघड आहे. "ईशावास्यमिदं सर्वम् ।", "सर्वं खल्विदं ब्रह्म ।"; "वासुदेवः सर्वम् ।" इत्यादी सिद्धान्तांमधून आणि विश्वात्मक ईश्वराच्या संकल्पनेमधून हा व्यापक दृष्टिकोन वेदांपासून भागवत धर्मापर्यंत अखंडितपणे मांडलेला आढळतो. माणसाने स्वार्थावर मात करून परार्थाची व त्याहीपुढे जाऊन परमार्थाची साधना करावी हा त्यामागील हेतू त्याच्याही मुळाशी आहे. औपनिषदिक श्रेय-प्रेय-विवेक या विवेकावरच अधिष्ठित आहे 'आनंदमीमांसा'. तिचेच आचारनियमनाच्या अंगाने अभिव्यक्त झालेले रूप म्हणजे 'धर्म'. या दृष्टीने तर्कतीर्थांची 'आनंदमीमांसा' ही हिंदूंच्या वैश्विक 'धर्मा'च्या अधिष्ठानाची मीमांसा आहे असे मी मानतो. तिचे मूलभूत सूत्र आहे - "को जीवेत् कः प्राण्यात्, यद्येष आकाशे आनंदो न स्यात् ।" "आनंदाचे आवारू मांडूं जगां" किंवा "आनंदें भरीन तीन्ही लोक" या संतश्रेष्ठ ज्ञानेश्वरांच्या वचनांमधून भागवतधर्माचे प्रयोजन व्यक्त होते. त्यासाठी "जें जें भेटें भूत । तें तें मानिजे भगवंत ।।" अशा 'सर्वभूतहिते रत' राहण्याची शिकवणही तो देतो. "सणुं भोगिजे सणें विश्वाचेनी" या उद्देशाने ज्ञानेश्वरांनी विश्वात्मक देवालाच मागितलेले पसायदान हा हिंदूंच्या धर्मभावनेचा सर्वश्रेष्ठ आविष्कार होय.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या धर्मचिंतनाच्या स्वरूपाचा शोध घेऊन त्यापासून कोणता बोध होतो हे यथामति दर्शविण्याचा प्रस्तुत निबंधात प्रयत्न केला आहे. त्यावरून त्यांचे धर्मचिंतन किती प्रामाणिक, मौलिक, व्यापक व मर्मग्राही आहे याची आपणास कल्पना येते. त्या निमित्ताने माझ्याकडूनही 'धर्मकीर्तन' घडले. त्याचे श्रेय परिसंवादाचे संयोजक, विशेषतः डॉ. जोशी, यांना आहे; तसेच ते आपणा सर्व सहृदय अभ्यासकांनाही आहे. म्हणून ज्ञानेश्वरांच्या समर्थ शब्दांत माझी भावना व्यक्त करून निबंधाला पूर्णविराम देतो.

"किंबहुना तुमचें केलें । धर्मकीर्तन हें सिद्धी नेलें ।
येथ माझें जी उरलें । पाईकपण ।।" इति शम् ।



धर्मात बदल नको, जीवनात हवा !

हिंदुस्थान पाहायला आलेले एक अमेरिकन प्रवासी शृंगेरीपीठाचे शंकराचार्य श्रीचंद्रशेखर भारतीस्वामी यांना नुकतेच भेटले. त्या अमेरिकन प्रवाशाची हिंदु धर्मात यायची इच्छा होती. त्याबाबत शंकराचार्यांनी त्यांना जो सल्ला दिला त्यावरून धर्मांतर करण्याबाबत हिंदुधर्माची भूमिका स्पष्ट होते. त्यांचा झालेला संवाद संक्षेपाने पुढे दिला आहे :

अमेरिकन - परधर्मीयांना तुम्ही हिंदू धर्मात का घेत नाही? तुमचा धर्म किती छान आहे ! तुम्ही 'हो' म्हणा, मी आज हिंदू व्हायला तयार आहे.

शंकराचार्य - धर्मांतर करायची तुम्हाला जरूरच काय? ख्रिस्त धर्म काय वाईट आहे?

अमेरिकन - (अनपेक्षित उत्तराने गोंधळून जाऊन) ते मला नाही सांगता येत. पण मला तरी ख्रिस्त धर्माने समाधान मिळालेले नाही.

शंकराचार्य - असं असेल तर दुर्दैव खरं ! पण मला सांगा की ख्रिस्ताचा धर्म खरा समजून घ्यायचा, त्याप्रमाणे जीवन जगायचा तुम्ही खरोखरी प्रयत्न केला आहे का?

अमेरिकन - तसा मी प्रयत्न केला आहे असे म्हणता येणार नाही.

शंकराचार्य - मग माझा तुम्हाला सल्ला असा की, तुम्ही पहिल्यांदा खरे ख्रिस्ती बना, ख्रिस्ताच्या वचनाप्रमाणे जीवन जगा. परिवर्तनाची जरूर आहे खरी. पण ती धर्माच्या परिवर्तनाची नव्हे तर जीवनाच्या परिवर्तनाची आहे.

अमेरिकन - (हर्षाने) मग तुमच्या हिंदू धर्माची अशी शिकवण आहे तर, की ख्रिश्चनाने चांगला ख्रिश्चन बनावे, मुसलमानाने चांगला मुसलमान बनावे, बौद्धाने चांगला बौद्ध बनावे ! आज तुमच्या हिंदू धर्माच्या एका निराळ्याच उदात्त तत्त्वाचे मला भव्य दर्शन झाले आहे. दे दर्शन आपण करून दिल्याबद्दल धन्यवाद.

वरील संवाद 'हरिजना'च्या संपादकांनी देऊन पुढे म्हटले आहे की, धर्मांतराबाबत गांधीजींची भूमिका अशीच होती.

'हरिजन' - (२१-११-५३ वरून संक्षिप्त)
(नवभारत १९५४)

प्राज्ञपाठशाळा

ब्र. केवलानंद सरस्वती ह्यांनी काही विशिष्ट उद्दिष्टे स्वीकारून प्राज्ञपाठशाळा मंडळाची स्थापना केली होती. पारंपरिक पाठशाळांहून वेगळ्या स्वरूपाची अशी ही पाठशाळा होती. भारतीय शास्त्रे आणि दर्शने ह्यांच्या अध्ययन-अध्यापनाची परंपरा टिकवून धरावी आणि तिला उजाळा द्यावा हे मंडळाचे एक उद्दिष्ट होतेच, पण त्यावरोबरच आधुनिक, मानवतावादी मूल्यांना अनुसरून हिंदू धर्माच्या प्रचलित स्वरूपात परिवर्तन घडवून आणावे, हिंदू धर्माच्या विशाल आणि दीर्घ परंपरेत ह्या मूल्यांना दृढ असे अधिष्ठान आहे हे दाखवून देऊन, इष्ट आणि आवश्यक अशा सामाजिक सुधारणा स्वीकारण्यासाठी, जनमत अनुकूल करून घेण्यासाठी, सातत्याने प्रयत्न करावेत हेही मंडळाचे प्रमुख उद्दिष्ट होते. आधुनिक काळाला अभिमुख अशी ही पाठशाळा होती आणि आहे. परंपरा आणि आधुनिकता ह्यांचा समन्वय साधण्याचा तिने सातत्याने प्रयत्न केला आहे. भारतीय विद्यांच्या क्षेत्रात चोखपणे अध्यापन संशोधन करण्यावरोबरच सर्वसामान्य जनतेचे प्रबोधन करणे हेही स्वतःचे कार्य म्हणून तिने स्वीकारले आहे.

मंडळाचे संस्थापक ब्र. केवलानंद सरस्वती ह्यांनी आणि त्यांच्यामागून मंडळाचे अध्यक्ष तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी व प्रा. मे. पुं. रेगे ह्यांनी त्याच्या ह्या द्विविध स्वरूपाचा समर्थपणे विकास केला. स्वातंत्र्यपूर्व काळात शास्त्रांचे अध्ययन, अध्यापन चालू असतानाच मंडळाच्या अध्यापक विद्यार्थ्यांनी स्वातंत्र्याच्या आणि समाजसुधारणेच्या आंदोलनात सक्रिय सहभाग घेतला. धर्मपरिवर्तनाशी संबंधित असलेल्या वैचारिक मंथनात मंडळ अग्रेसर होते. अस्पृश्यतेच्या रूढीचे निराकरण करण्यासाठी गांधीजींनी सुरू केलेल्या आंदोलनात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी प्रमुख धार्मिक सल्लागार होते.

संशोधनाच्या क्षेत्रात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या नेतृत्वाखाली धर्मकोश हा प्रचंड प्रकल्प मंडळाने १९३१ साली हाती घेतला. धर्माच्या विविध अंगांचा विकास कसा होत गेला आणि त्यात परिवर्तन कसे होत गेले ह्याची ऐतिहासिक रूपरेखा स्पष्ट करणे हे धर्मकोशाचे उद्दिष्ट आहे. वेदापासून सोळाव्या शतकातील निबंधापर्यंतच्या सर्व उपलब्ध प्रमाणग्रंथातून संबंधित वेचे निवडून, त्यांची कालक्रमाने मांडणी करून, धर्माचा इतिहास धर्मकोशात साक्षात उभा करण्यात आला आहे. सुमारे ३५ शतकांचा हा कालखंड आहे. धर्मकोशाची ११ कांडे संकल्पलेली आहेत, आणि ४ प्रसिद्ध झाली आहेत. धर्मकोशाला आंतरराष्ट्रीय ख्याती आणि प्रतिष्ठा लाभली आहे.

आतापर्यंत प्राज्ञपाठशाळामंडळाने हिंदू धार्मिक परंपरेमध्ये संशोधन केले आहे. ह्या कार्यक्षेत्राचा विस्तार करून बौद्ध, मुस्लिम, ख्रिस्ती, शीख, जैन इत्यादी इतर भारतीय धार्मिक परंपरांचाही मानवतावादी मूल्यांच्या दृष्टिकोणातून अभ्यास करण्यात यावा आणि सर्वधर्मसमभावाच्या दृष्टिकोणाचा जनतेमध्ये प्रसार करण्यासाठी प्रयत्न करावेत असा निर्णय समितीने घेतला. त्यासाठी प्राज्ञ शोध संस्थेमध्ये सर्व धर्म अध्ययन केंद्र स्थापन करण्यात आले आहे.

नवभारत मासिक

ह्यावरोबरच समाजापुढे असलेल्या सांस्कृतिक, आर्थिक, राजकीय इ. समस्यांची मोकळेपणे चर्चा करणारे व्यासपीठ म्हणून 'नवभारत' हे मासिक मंडळाने गेली ४८ वर्षे आर्थिक झीज सहन करीत चालवले आहे.

गेली काही वर्षे नवभारताला आर्थिक अडचणींना तोंड द्यावे लागत आहे. त्यामुळे अंक नियमितपणे प्रसिद्ध करणे जड जाऊ लागले. तथापि शक्य होईल तसतसे अंक प्रसिद्ध करून अंकांचा अनुशेष भरून काढला जात आहे.

नवभारताच्या अडचणीच्या काळातही कला-साहित्य-विचार इ. क्षेत्रांतल्या ज्येष्ठ आणि थोर व्यक्ती आपले सहकार्य अत्यंत आस्थेने आणि निरपेक्षपणे देत आहेत.

'या अंकाच्या मागील पृष्ठावरील आवाहन पाहावे.'





आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

सुधारित किंमत :
१ एप्रिल १९९७
पासून लागू

☐ **वैदिक संस्कृतीचा विकास** (तिसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३०० रु.
☐ **अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर** (पूर्वार्ध) । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती	२०० रु.
☐ **पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास** । डॉ. सुमंत मुरंजन	६० रु.
☐ **हिंदी साहित्यविचार** । प्रा. प्यारेलाल गोहेल	५ रु.
☐ **श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ**	६० रु.
☐ **संशोधन साधना** । डॉ. वसंत स. जोशी	४० रु.
☐ **तरंगयामिक व पुंजयामिक** । मा. ग. टोळे	१० रु.
☐ **आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास** । ऋग्वेदी	८० रु.
☐ **वागीश्वरी** । डॉ. गो. के. भट	४० रु.
☐ **प्रस्थानभेद** (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण । गं. वा. लेले	२५ रु.
☐ **गिर्यारोहण परिचय** । अच्युत खोडवे	१० रु.
☐ **इतिहासाचे तत्त्वज्ञान** (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले	८० रु.
☐ **दासशूद्रांची गुलामगिरी** (भाग २) । शरद पाटील	१०० रु.
☐ **शाहीर हैबती** । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण	४० रु.
☐ **गीताचिकित्सा** । भाऊ धर्माधिकारी	१०५ रु.
☐ **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी** (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे	२५ रु.
☐ **बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार** । प. ल. वैद्य	३० रु.
☐ **हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन** (संवर्धित दुसरी आवृत्ती) । मे. पुं. रेगे	१६० रु.
☐ **पाच पुस्तक-परीक्षणे** । वा. म. कुलकर्णी	४० रु.
☐ **भेदविलोपन : एक आकलन** । अशोक केळकर	२० रु.
☐ **कॉलिंगवुडची कलामीमांसा - एक भाष्य** । रा. भा. पाटणकर	८० रु.
☐ **धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार** । दि.के. बेडेकर	१५ रु.
☐ **आचार्य शं. द. जावडेकर : व्यक्तित्त्व आणि विचार**	१०० रु.
☐ **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, कार्य आणि विचार**	१५० रु.
☐ **इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव** । मे. पुं. रेगे	८० रु.
☐ **प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा**	२०० रु.
☐ **चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान** (तृतीयावृत्ती) । सदाशिव आठवले	८० रु.
☐ **विनोबांची संस्कृत साम्यसूत्रे** (रसग्रहणात्मक मराठी अनुवाद) । वसंत नारगोलकर	१२० रु.
☐ **नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन** । द.ना. धनागरे	४० रु.
☐ **प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती** (निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह) । डॉ. म. अ. मेहेंदळे	५५० रु.

१) ग्रंथालये व संस्थांना किंमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही.पी. ची पद्धत नाही.
३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत.

संपर्कासाठी पत्ता : **चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२८०३ (जि. सातारा)**

अनुक्रमणिका





आवाहन

अध्ययन अध्यापनात आणि संशोधनात मग्न असलेली संस्था एवढेच प्राज्ञपाठशाळेचे स्वरूप कधीही नव्हते. हिंदू धर्माचे जे पारंपरिक स्वरूप होते, धर्माविषयीच्या ज्या कल्पना लोकांच्या आचारविचारांत मुरलेल्या होत्या आणि ह्या कल्पनांवर आधारलेल्या ज्या रूढ सामाजिक प्रथा होत्या, त्यात सुधारणा घडवून आणण्याची निकड स्वामीजींना, त्यांचे सहकारी आणि शिष्यपरिवार ह्यांना सतत तीव्रतेने जाणवत होती. ह्या शिष्यपरिवारात आणि सहकाऱ्यांत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी प्रमुख होते हे प्रसिद्धच आहे. ही धर्मसुधारणा आणि समाजसुधारणा त्यांना मानवतावादी मूल्यांच्या आधारे घडवून आणायची होती. मानवी समता, व्यक्तिस्वातंत्र्य, माणसाच्या ऐहिक उत्कर्षाचे स्वयंभू महत्त्व, करुणा इ. मूल्यांच्या अधिष्ठानावरच निकोप अध्यात्मिक आणि ऐहिक जीवन उभारता येते अशी ह्या विद्वानांची श्रद्धा होती. ह्या मूल्यांना अनुसरून धार्मिक आणि सामाजिक सुधारणा घडवून आणण्यासाठी लोकशिक्षण करण्याचे कार्य प्राज्ञपाठशाळेने प्रारंभापासून हाती घेतले होते. उदा. स्वामीजी आणि शास्त्रीजी ह्यांनी धर्मपरिवर्तनवादी दृष्टिकोण प्रभावीपणे मांडण्याच्या उद्देशाने अनेक धर्मपरिषदांत भाग घेतला. स्वामीजींच्या सूचनेनुसार गांधीजींच्या अस्पृश्यता निवारणाच्या कार्यात शास्त्रीजींनी त्यांचे प्रमुख धर्मशास्त्रज्ञ सल्लागार ही भूमिका पार पाडली. तेव्हा ह्या स्वरूपाचे विस्तारकार्य (एक्स्टेन्शन वर्क) हे प्राज्ञपाठशाळेच्या कार्याचे प्रथमपासूनच महत्त्वाचे अंग होते.

प्राज्ञपाठशाळेच्या अध्ययन-अध्यापन-संशोधन व समाजपरिवर्तनासाठी जनप्रबोधन अशा दुहेरी कार्यक्रमातील दुसऱ्या विभागातील कार्यात 'नवभारत' अग्रेसर राहिले आहे. 'नवभारत' - विचारधारेचा प्रवाह पुढील अंगांनी विकसित करता आला तर पाहावयाचे आहे. या दृष्टीने दोन कार्यक्रम आयोजित केले जातील.

१. 'नवभारत'मध्ये नेहमीच्या पद्धतीचे लेखन तर येत राहीलच परंतु तिशीच्या आसपास असणाऱ्या प्रौढ युवागटातून लेखक आणि लेखन शोधण्याचा विशेष प्रयत्न केला जाईल. असे लेखन पाठवताना झेरॉक्स प्रत मात्र स्वतःकडे ठेवावी. लेखन मिळाल्याचे कळवले जाईल व त्या दिवसापासून दोन आठवड्यात त्याविषयी निर्णय कळवला जाईल. लेखकाशी प्रत्यक्ष चर्चा करणे आवश्यक आहे असे वाटल्यास सातारा येथे येण्याजाण्याचा खर्च दिला जाईल.

२. आज अनेक समस्या खदखदत आहेत. त्याविषयी आपल्याला नवे वेगळे असे काही म्हणावयाचे आहे असे वाटणारे विचारवंतही आहेत. त्यांनीही वरील पद्धतीने आपले लेखन पाठवावे. कितीही सविस्तर चालेल. उभयपक्षी उचित वाटल्यास ते लेखन नवभारतमध्ये प्रसिद्ध केले जाईल व त्यासाठी सुमारे आठ-दहा जणांची दोनतीन दिवसांची एक सकस चर्चा बैठकही वाई किंवा सातारा येथे आयोजित करता येईल. याचा खर्च लेखकावर पडणार नाही याची दक्षता घेतली जाईल.

प्रायोगिकरीत्या हे कार्यक्रम २००५ डिसेंबर अखेरपर्यंत राबवले जातील.

याविषयी सर्व संपर्क माझ्याशीच साधावयाचा आहे.

- देवदत्त दाभोलकर

'शान्तिनिकेतन' ४३, गुरुकृपा हौसिंग सोसायटी, शाहूनगर, गोडोली

सातारा शहर - ४१५००१. फोन - (०२१६२) २२०३७८, २२०६५९

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी अक्षरसाहित्य, ३५, गुरुकृपा सो., शाहूनगर, गोडोली, सातारा ४१५००१ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



अनुक्रमणिका

